كلمتنا....

يصدر هذا العدد الجديد محملا بإرادة كسر حصارات الشك ومزاجية الاسترخاء لمناخات الجذف الى الخلف..

إنه رهان المصداقية ورغبة التحسين والتطوير رغم ما في البحر من موج وملح.

ولأننا نسعى الى الحسم مع عقدة العجز، نعلن مع ابتسامة الربيع أننا انطلاقا من هذا العدد، سنصدر بانتظام وحسب التزامنا بمبادئنا المعلنة: الوفاء لكتابنا على اختلاف اجيالهم وتجاربهم، الانفتاح على مبدعينا الشبان، رصد حركية الحياة والتنوع في أدبنا... وطرح القضايا الفكرية والثقافية الراهنة والمقبلة...

ونرجو ان تنتشر عدوى تفائلنا هذا الى جميع معاقل الساحة الثقافية وحاناتها المعمورة...

ومن الطبيعي ان يتركز اهتمامنا في هذه المرحلة على محورين يتصدران، كل في سياقه، اولويات شعار «استراتيجية الثقافة الجديدة»:

○ الثقافة العربية تعيش اليوم مرحلة الخيارات والمخاضات الصعبة. انها مرحلة رسم الآفاق الجديدة للفكر والابداع في إتصاله بالوجود والمعاصرة والموروث... وهو ما يلخصه «تحدي الحداثة» بكل رموزها وتمثلاتها ومتطلباتها...

الرؤية الجديدة للكون، وعي الذات ووعي الآخر، قدرتنا على التخيل والعقلنة، وتوليد قيم تساعد على النهضة القادرة على مصالحة الانسان العربي مع ذاته التاريخية وعلاقته بالعصر: هذه القضايا المطروحة على أكثر من مستوى، وبإلحاح، تتطلب من كتابنا ومفكرينا الشجاعة على دراسة التحديات الحقيقية لوعي الوجود ووجود الوعي،

والاسهام الميداني في رصد الثغرات والشروخ في ايديولوجية المعاصرة والتحديث، وفتح آفاق الخروج من الهامش الى الفعل بـالفكر النقدي في صياغات الاجوبة المتأكدة...

ونرجو ان يساهم الملف الفكري الذي نفتحه، بكتابات تونسية وعربية متميزة، في اثراء الحَوار حول هذه القضايا الساخنة.

○ ومراهنتنا على المستقبل، تجعل الاتحاد يؤكد اهتمامه كذلك بالابداعات الشابة، لما تمثله هذه الاقلام الواعدة من تواصل وامتداد للذاكرة الثقافية والهوية اللغوية، وتعبير عن حركة الحياة والتجديد في أدبنا.

من ذلك فتح مجال النشر لهذه الاقلام في صفحات المجلة وكذلك مشروع اصدار مختارت شعرية للمبدعين الشبان، في اطار منشورات المسار، وهو مشروع بصدد الانجاز وسيرى النور قريبا.

المطلوب أيضا، في هذا الاتجاه، تسليط الاضواء على هذه التجارب واحتضانها نقديا لرصد ما فيها من ارهاصات لوعي تجديدي وعناصر ثقافية وتشكيل متنوع لرؤية جيل له تأثراته وتطلعاته وحساسيته الخاصة.

ان المنجز الشعري في بلادنا يطرح عموما قضية علاقته بالقصيدة المعاصرة وبتنظيرات الحداثة التي تحاول ان تنتقل بالكتابة العربية الى مستويات تعبيرية ومنافذ ابداعية اكثر فاعلية وتجاوب مع «روح العصر»...

وللنقد والزمن ان يحكما على هذه التجارب ويحسما في ما هو موضة عرضية وما هو في صلب الحركة التأسيسية للنص الجديد.

المسار

جنازة الدب ... وانتصار الديناصور... وبعد ...!

رئيس التحرير

هل دخل العالم فعلا، كما «بشر» بذلك فوكوياما في مقاله الشهير عام 1989، منعطفا تاريخيا حاسما يرسم النقطة النهائية للتطور الايديولوجي للبشرية وتعميم الديمقراطية الليبرالية الغربية كشكل نهائي للحكم البشري؟(1)

وهل كان الفكر «الإشتراكي» والفكر «القومي» مجرد «انحرافات» عرضية عن التاريخ الذي يقال انه «توقف» عند الثورة الفرنسية فاتحا عهدا أبديا للفكر الغربي الليبرالي ووريثه الديناصور الأمريكي؟...(2)

وهل يعني «تسارع التاريخ» الحسم فقط مع هذه «الانحرافات العرضية»؟

الأوساط الفكرية «المأذونة» في الغرب منشغلة اليوم بهذه القضية الكبرى وبتولداتها من «حداثة» و «نظام عالمي جديد» و «تسارع للتاريخ»....

أين نحن من هذا الجدل الذي أقام الدنيا ولم يقعدها..؟

عندما استيقظ العرب على وقع سقوط النظام الشيوعي وتشكل الاستقطاب الجديد بين الشمال والجنوب... وجدوا أنفسهم بعيدين عن القوة المولدة للطاقة التاريخية الدافعة فيه... كانوا على هامش العالم المنهوك... فكان عصر «ما بعد التاريخ» الذي تعلن عن ميلاده أمركنة العالم هو إعادة لسيناريو الإلغاء... لمشهد لم يشارك فيه العرب الا من باب الفرجة... وكان ما صرح به هيغل «إن التاريخ قد انتهى من حيث المبدإ» لا ينطبق في الواقع الا على هذه القبائل الجنوبية الجائعة والمبعثرة...

التحول من ثنائية الشرق والغرب (انتهاء الحرب الباردة) الى ثنائية الشمال والجنوب يبدو أنه لا يعني شيئا من منظور الإستراتيجية السياسية والفلسفة التاريخية للمراصد الكونية... فقط من حقنا أن نتساءل عن فرضية انتصار الليبرالية بهذا الشكل في مجال الافكار والوعي... وعن السيناريوهات الجديدة لاستمرار التاريخ ومكانة العرب فيه...

فإن كان الديناصور الليبرالي يبشر بتحقيق ما كان يسميه الأقدمون الفردوس الأرضي، بعد فشل الدب السوفياتي في ارساء الجنة الإشتراكية البيروقراطية... فمن حقنا أن نعبر عن رغبتنا في التاريخ... بدل التسليم بـ «نهايته» والاقرار بموتنا...

... مفهومات ملغومة تطبخ لنا في مخابر المراكز الاستراتيجية...

كيف يفلت الإنسان العربي من حتمية لعبتها اللاواعية؟ من مشهد مفجع لكيانه ومدمر لوعيه بذاته الزمنية؟

من حقنا أن نسائل هذه المفهومات الماحقة لأن الكينونة تتميز عن الكون... ولأن

التاريخ بالمعنى الشمولي، هو «نتاج فكري مشكك فيه» وهو دائما تاريخ شيء ما، لأنه « في ذاته ليس الا بعدا من الوجود وليس كينونة دائمة.»[2]

الزمن ليس سوى قياس للحركة... وللعرب حركتهم وذاتهم الفاعلة والأفق الاستراتيجي لوجودهم... حتى وإن انفلت هذا الوجود بفعل لعنة الاستبداد والاسطورة والتمزق...

الخطر على وعينا أن يصنع الآخرون وعينا بالتاريخ... ونخدع انفسنا باننا «نفعل» بالانتقاء في صياغة أحادية تحت غطاء الحتمية التاريخية الجديدة... ونعلن عن موتنا، كما «اعلنت المدارس البنيانية قبل وقت قصير عن «موت الانسان» منكرة أخطاء مجمل المعارف الانسانية في العصر الكلاسيكي» (م. فوكو).

والخطر على العقل العربي أن لا يصالح الشعوب العربية مع التاريخ، وأن لا يحرر الفكر من المرجعيات اللاتاريخية التي أجهضت مشاريع نهضته وعمقت ارتباطه الفضيع بالمركز...

ولنقف كذلك عند حقيقة خطورة المشاريع الكليانية المفرخة في لحم مجتمعاتنا، مشتقات لا تاريخية للتحقيق الذاتي للكينونة خارج الزمان والمكان... اقتباس لمبدإ الروح ـ المطلق الأساس السالب لإرادة العقل والتحقق في الزمن... هناك حيث تلتقي الأمركنة المستقطبة للكون والمستبطنة لعلمانية الحداثة الغربية مع التيارات العرفانية الملتحية في محاولة سلبنا المعرفة بوعينا التاريخي وفرادة فعلنا وقيادة هذا الفعل بشكل خلاق مستقل...

كلها أحاديات تاويلية ومطلقات استبدادية تؤسس للعنف المبرر والمقنن.

فبين «الاستلاب الناعم للتاريخ المائع» الذي تقوده الليبرالية المنتصرة في ظل رقابة الضغط لمقاولات «الرخاء العام»... وكابوس الإنطواء على الذات والتاريخ العكسي باستيعاب الزمن في أنا ـ التاريخ... بينهما تتحدد ضفاف الأسئلة والأجوبة...

ولنا كذلك ان نسال:

هل هناك حداثة عربية؟... أم نسخة عربية للحداثة؟.. وكيف ندخل الحداثة إذا كان التسارع هو حداثة التاريخ؟

مهما كان الجواب... على هذه «الحداثة» أن تجد الوسائط الواقعية بين مفاهيمنا الفكرية المستنبطة من حيزنا الحضاري المخصوص في علاقته بالبعد الكوني الآخر... وبين معطياتنا الاجتماعية والتاريخية المشخصة... حتى نتبين عقلانية التطور المشبوه داخل انساقنا وسياقنا... وننفتح على مقاربة شاملة لمشروع صياغة وجود فاعل في الحضارة الإنسانية...

وحتى لا نلغي انفسنا من استئناف التاريخ لمساره... ونكرس القطيعة بين المصير والمبدإ، بين الرغبة والإرادة، بين شمولية الديمقراطية والتحقق القومي...

فلنحلم... ولنا الشعر لغزو الكون... في انتظار خروجنا من مستنقعات التصوف والانبهار وفراديس الوهم ومقاولات التهافت...

ما أفضع محايثة التاريخ...

عثمان بن طالب

(1) فرانسيس فوكوياما: «إن ما نشهده ليس مجرد انتهاء الحرب الباردة... بل انه نهاية للتاريخ كتاريخ. انها النقطة النهائية للتطور الايديولوجي في الذهنية البشرية وتعميم للديمقراطية الليبرالية الغربية كشكل نهائي للحكم، هل وصلنا الى نهاية التاريخ، 1987. (انظر كذلك ملف «تسارع التاريخ»، الفكر العربي المعاصر، 94-95.

(2) سنتذكر اقتراح الرئيس بوش استبدال السلام الشامل للفلاسفة بالسلام الأمريكي للعم سام. ؟خطاب 23 سبتمبر 1991 أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة).

(3) جان لوك شابو «ايديولوجية تسارع التاريخ» نفسه، ص 119 ـ 122.

شعر

الملوك يهجون الشعراء

محمد عمّار شعابنيّة

مُلوكٌ
بلاطاتهم فوق أرض وماءْ
يَعدّون تيجانهم
ويحصون بُنْيانهم
وما حطّ فوق الترابْ
وما مسّ كفّ السماء
ويمشون في البرّ والبحر فوق البُسُطْ

وإنْ حدّثوهم عن الكرم الحاتمي
يَقُولون : تحيا الرّعية من كرَمَ الأمراءْ
وان شذّ عنهم
حديث السياسة والشعراء
يصيحون : هذا شطَطْ
لأنّ الكلام الذي لا نُزكّي غَلَطْ
وخير الأمور الوسطْ،
وفي الأرض ترنيمة يائسه
مواويلها صوْت عصفورة
تقاذفها الخوف والوجف حتى إذا تعبتْ
تهاوت على دوْحة يابسهْ
تُؤَجل مشروع أغنيةٍ

إلى أنْ يحينَ الصباح
ويُصبح في وسعها أنْ تَبُوح
بسر الكلام الـمُبَاحْ...

وكان الملوكْ
إذا سمعوا هسْهسَات المطرْ
تُوَشْوِش فوق السطوحْ
يظنّونَ أنّ الضجيجَ انتشرْ
فيستنفرون الغَفَرْ
إلى أنْ يزول الخطرْ،
وما من خطر
سوى أن عصفورةً بائسهْ
تلاطم في وكْرها الماء أوْ
تدحرج من عَشّها بيضها فانكسرْ
فَقَاسَمَهَا حزْنها الشعراءْ
وأوفوا الرثاءْ
فقامتْ عليهم قيَامَهْ
وقال الذي قالَ :
ما دخْلهم في شؤون البلدْ
إذا انتحبتْ فيه قبرَةٌ أو يمامهْ
ولم يُعْطَ تفْويضُ نجدتها لاحدْ ؟

وإذ يستبدّ السكوتْ
بكلّ البيوت
وتُقْفر من سالكيها الشّوارعْ
وتخْرس بعد َالمساء المصانعْ
كأنّ المدائن تدخل في حيرْة الوقت أوْ
إنها تشتهي أنْ تمُوت

يَبيتُ السلاطين في أرقٍ
علَى قَلَق
يشَاؤونَ أن يفْتحوا قُمقُمَ الصمت

والصمتُ حينا ذَهَبْ
وحينا سُدًى فارغٌ كالقصبْ
وحينا تكسرَ حُلْم
على صخْرةٍ من تَعَبْ

وإذ تغسل الشمس بلَّوْر يوْم جديد
وتدخل كلّ الممرّات في أرجُلِ العابرين
ويسَّابق الناس بحْثًا
عن الحَبّ والبَسَمَاتْ
وما يجعل الرِّزْقَ أحْلَى
وما يتجلّى
من الأمنيات
تخَالُ البلاطات أنّ العبَادْ
يشاؤون أن يسْحَبُوا من رُؤاها البلادْ
وإن البَلَدْ
لَـهَا وَحْدها
ولها وحدها الأمْرُ والنَّهْيُ فيه
وحريّة الفعْل والمُعْتَقَدْ
وما ليس في أرْضه لأحَدْ
وكان الملوكْ
إذا سمعُوا هَسْهَسَات المطرْ
تُوَشْوِشُ فوق السطوح
يظُنُّونَ أن الضجيجَ انتشرْ
فيستنْفِرُون الغَفَرْ

ومن عادة الشعراء اغتنامُ الفُرصْ
يَشَاؤون أنْ يكتبوا
إذا كان بين الكتابة والحبر حدُّ المَقَصْ
لأن القصائد تفْلتُ من قبْضة المقَصلهْ
فإنْ حُوصرتْ تَنفجرْ
وإن عُوقبتْ تنتشرْ

وإن صُودرَت تشتهرْ
وتفْتح أبوابها المُقْفَلهْ
لكلّ العصافيرِ والسَّابلَهْ
ومن طالَ ترْحالهُم
ولم يُطفئوا ضَمَا القافلهْ

وَمنْ أجْوَد الشعر عند الملوك
قَصيدٌ فصَيحْ
قوافيه تأتي إليهمْ
بزهر المَديحْ
وتجعلهمَ فوق ما يدَّعُون
وما يُبْدعُونْ
وما يصَنع الآخرون
وفي زمن الحرب والسِّلْم تملأهُمْ بالحَمَاسَهْ
وتحْسبُهُمْ انبياء
مآثرهمَ معجزات السياسهْ
لذلك تُعْطَى الأوامر جيلا فجيلا
إلى مَنْ لهم تقْنياتُ الحراسهْ
بأنْ يقرأوا المتنبي
وشيْخَ المعرّه
وأنْ يُرهفُوا السَّمْعَ في حضرة الشعر
يومًا فيَومًا
وأن يسْبحوا في بحور الخليلْ
ليسْتكْشفُوا ما تَعرّى
وما قدْ تَورّى
وما ظلّ جهْرا وسرًا
سَوَاء السَّبيلْ
وإنْ يعْرفوا
أنّ في كل قافية
وَرْدَةٌ أو فتيلْ
فإنْ كان للشعرِ زَهْرُ

فللأمراء الثَّنَاءْ
وجودُ العطاء
وإن نَطّ من رعشة الحرف جمْرُ
فلا ذنْب في انْ يشنّ الملوكُ الهجاءْ
على الشعراء

يقولون : أنتمْ خراب العقولِ
وعُقْمُ الفصولْ
وما يجعل الوقتَ دومًا ثقيلْ
فلا تُـحْرجونا
ولا تطلبوا المستحيلْ
فلنْ تُصبحوا انبياءْ
ولن تَضرْبوا بعصيّ القوافي
رمالَ الفيافي
لينزاحَ صَخْرٌ
ويصعد من رئة الأرض ماءْ
يُعيد اخضرار الشّجَرْ
ولن تَزْرَعُوا في السماءْ
سحابًا يُرِخ الـمطَرْ
ولن تحْملُوا غيرْ أقلامكمْ
واضْغَاثَ أحلامكمْ
تلُفُّونهَا بَحرير الأماني
وتَسْقُونها سَلْسَبيل المعاني
ليشرب من كأْسهَا الفقراء
ولنْ تُطعموهم
وأنتم هنا جائعونْ
وإذْ تشبعون
تبيعون أقلامَكُمْ
وتنسحبُونْ

محمد عمار شعابنية

- أَخرجُ مني..
ختام البيان -

- محمود موعد - (فلسطين)

على غير عادتي، متأخرًا، أعود هـذا المساء؛ لألقى أطفالي يذودون النوم عن أجفانهم في انتظاري. أوزع عليهم ما قد حُـمّـلتُ في جعبتي، وبعض حبي..

أعود إليهم، هـذا المساء، بعد أن أرجو البنفسج أن يستنكر ألوانه، ويخلف مواعيده إذا ما رحلت مواسم الأمطار.

أعود بعـد أن التمس من النرجس أن ينطفىء، عينًـا فعينًا، ويخفي روائحه عن خلايا الروح.

أعـود بعد أن أعتـذر من شقـائق النعمان عن كل مـا اقترفتُ: عن قصائدي الربيعية، وأفراحي القزحية السرابية..

أعـود إليهم بعـد أن أطلب إلى الزعتر البرّيّ أن يسترد مـذاقـه من لساني، ويلغي جلستنا، إلى بعض، كل صباح.

أعـود بعد أن أهمس للـزيتـون أن يتهاوى فيبرأ من قيـد الجذور، ويقذف زيته للرمال.

أعود بعـد أن أتوسل الشهـداء كي يستعيدوا أسماءهم وصـورهم عن جدراننا وأكبادنا، ويدفنوها معهم في طوايا القبور.

على غير عادتي، أعود هذا المساء، لأطفالي.. أقوّض في قلوبهم بيتنا

الضـائع في عبق الحقـول، وأذبح وعدي إليهم إليـه نعـود، وألقي مفتاحه في مستنقع الدم.

أعود إليهم.. أعلّـمهم أن يتهجوا من جديد الأسماء العبريـة لحيف ويافـا وعكا والناصرة، وأعتـذر عن خطأ مطبعي بعيد أعـود.. لأنحر القسام في دفاترهم، وأتبعه بعبد القادر وعبد الرحيم محمود وغسان، وأرسم لهم، بألـوان قوس قـزح، وجوه القتلـة في دير يـاسين وكفر قاسم وداعل وبحر البقر ومجازر تأتي.

أعود لأصمت عن ذكـر آيات الله البيّـنات، وأتلو عليهم مـا تيسّـر من نُـعيمات النظـام العالمي الجديد. أبشّـرهم بعصر «مـدريد» وأكفّ عن غرناطة الأحلام.

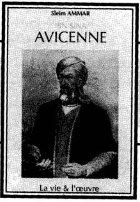
أعـود لأستقيل من أقـدس أرض، وأجمل أرض نحن أصحـابها، وأزرع فيهم أننا أرقاء لأسياد أرض ليست لنا.

أعود.. أفضي إليهم بسرّ خطير: القدس ليست كما أرضعتهم.. بضع خيام نصبناها في مهبّ الريح هي العاصمة.

أعـود إليهم آخـر هذا الليـل، وألقي برأسي في أحضـانهم واحـدًا.. واحـدًا.. وأبكي.. وأبكي.. وأطلب الصفح عني وعنهم؛ لأني كففتُ أن أكون عليهم أبًا..!

عمّان 15/12/1992

صدر أخيرا



نصّ الغواية في زمن المحو

عبد الوهاب الملوّح

الشّـمس هودج جثّـة الوقت
تصحبها زغاريد اللّـواتي
جئن أعقاب المقيل
يسفحن للشيخ الجليل
أعمارهن
ويفين بالنّـذر المعلّـق
حملها حول الرّقابِ

الشّـمس مئذنـةُ الظهيرة
والقباب مجامر الأسرار
أسْورةُ السرائر
تستر الوجد المهتـك
بالصبابات الثخينة م الهوى
وفـصاحة العشّـاقَ
ساعة يضرمون في النّـار أجسادهم

يا مركب البحر الشريد
بأيّ نجم تقتفي
أثر النشيد
بأيِ ريح تهتدي
ضيّـعتنا فـي التّـيه
آه يا نوح أين البوصلهْ
ضيعتنا فـي صلاتك
ضيّعتنا شهوة السّـفر البعيد
والصّـبح اذ يُـغوي خطانا

قد أضاع نـهاره
أين البشارةُ يا دليلَ الرّيح يا نوح النبوءة
اين تأخذنا
لاي متاهة تمضي بنا
أم أن حزنك خان كل رؤاك
وابتهالات الذراري فيك
أعيانا الرَّحيل
وتيهنا اعيَا الرَّحيلَ

خذني إليها يا صفيّ
خذنــي إليها إنَّـها عند الحنين
وقتَ المساء
والصَّـبر أعياها
وأعياها السؤالُ
تريقُ حسرتها
او تنشد الزوّار بالايماءِ
خذنــي إليها
ما الّذي أفعله بي
والمدى الواجم قُدامي
عريقٌ فــي الالتواءِ
كأفعى سمُّـها سُمُّـها
ما الذي أفعله بي
والتي وسّدتها نبضي
مرّت تؤجّجني ضدّي
وتركتني لا صلة لي بي
خذنــي إليها
باسَم الذي بالسرّ
أضوى القيروان
حتى استوت للوافدين
حصيبَة الأنحاء
مفتوحة الإبواب
خذني تخمّـر ريقها
لي رقية

مختومة بالطّين والحنّاء
او حرزًا تدوّنه بماء الوحم
ساعة يأتم الجسدان
بما تخثّر من دم الشهداء

خذني
ولنمرّ على مواخِيرِ المدينة
انها عاشت بغيًا في انتظاري
دلّني يا عطرها المَخبولُ
يا هَذَرَ السواك
ينشّف الكلمات
في فيها من الهَذيان
ياَ كحلها اليمني
ومرودها الفصيح
دلّني واقرأ عليهم
من كتابيَ
كيف ساعتها
مددت أصابعي
ذوّبتها لهبا
يطفىء غربة الطرقات
حشرجة المحبّين
والصمت في الزنقات
دمعه الحيطان
تسابيح المجانين
اقرأ على السّور المكفّن
بالحديد
على الابوَاب والمحراب
وعلى مقام السيّد الباري
واقرأ من كتابي...
إماما يتبقّى في عروق القيروان
جنائز أمواتها جنّوا
ومغبرة تطلّ من
الجهات الأربع

مِن هُنَا مُرِّي سَلاَما

عبد الله البلطي

لَوْ أرَدْتِ البَحْرَ طَوْعًا
لإشارات بَنَانِكْ
لارْتَمَى بَيْنَ خُطَاك
ثَمَّ قال لِبَهَاك
مِنْ هُنَا مُرِّي سَلاَمَا
وامْلَئِي مَوْجِي وريحي بِهَوَاك
ثُمَّ تِيهي في ظِلاَلي
ولْيَكُنْ فَيْءُ شَذَاك
خَيْرَ خَمْرٍ لِهَوَايَ
ولْيَكُنْ سِحْرِي يَمَامَا
بَيْنَ أطْيَابِ يَدَيْك

مِنْ هُنَا مُرِّي سَلاَمَا
واعْقِدِي فِي حَلِّ سِدْرٍ

عِنْدَ جِسْرِ العَاشِقِينَ
حُلْمكِ الضَّارِي غَمَامًا
واضْرِبِي فِي كُلِّ شِبْرٍ من مَدَايَ
مُسْتَقِرًّا وَخِيَامًا
لَنْ يَطُولَ الحاسِدُونَ
رُؤْيَةَ الشَّعْرِ الرَّحِيلِ
فِي السَّمَاءِ قَد تَرَامَى

مِنْ هُنَا مُرِّي سَلاَمًا
وَأوْقِدِي الأنْوَاءَ فِيَّ
كيفمَا شِئْتِ تَمَامَا
بَعْثِرِي كُلَّ الطُّقُوسِ
دَمِّرِي كُلَّ النُّفُوس
دَمِّرِي كُلَّ المَرَاسِي والأقَاصِي
قَدْ يُبِيحُ العِشْقُ ضَعْفِي
رُغْمَ أنْوَائِي وَمَوْجِي
فامنَحِينِي يَا عَذَابِي
حُرْقَةَ السُّهْدِ غَرَامَا
مِنْ هُنَا مُرِّي سَلاَمَا

محور العدد

الجزء الأول

آراء وتحاليل في:

الحداثة والتغاير الثقافي:

تحديات جديدة للثقافة العربية

- مقومات وخلفيات نظرية الحداثة في الفكر الغربي...
  - صياغات الحداثة في الكتابات العربية المعاصرة وتنظيراتها في الفلسفة والفن والأدب والنقد...
  - القفز إلى «ما بعد ـ الحداثة» ...
- التغاير الثقافي والخصوصيات الحضارية...
  - العقل المكون لفكر «النهضة العربية»
  - استقراء الراسب التراثي وشروط التحديث
  - جدلية المركز والمحيط
  - الوعي بالذات بين المحاصرة والمعاصرة...

في الأعداد القادمة، تطالعون مساهمات جديدة لكل من عبد المجيد الشرفي، محسن جاسم الموسوي، مصطفى التواتي، مصطفى الكيلاني، فتحي التريكي، سلامة حجاوي...

مشروع «الحداثة»: من نقد الفكر الفلسفي إلى نقد المجتمع

قراءة في بعض الاسقاطات على الفكر العربي المعاصر

عثمان بن طالب

«المشروعَ الحداثي هــو حلم للتحــرر منبثق من الفجـوات الحرة التي بقيت بمعزل عن الاستلاب داخل كينـونة كلية من التعقيـدات والوساطـات في مجتمع المؤسسـات المغلقة والمتناسلة في إعاقة التحرر».

علاء طاهر
مدرسة فرنكفورت، من هوركهامر
إلى هابرماز - بيروت - ص 79

«دور الفكــر بث الـلااستقــرار في الفكــر، وكشف المزيِّف والمزيَّـف والمضلِّل (...) في التطابق مـع الذات، في الـرضى بالقائم وبما هو ذاته وبالمملوء والمهيمن، موت الفكر».

علي زيعور
«صراع قيم السياسة والحقيقة
في الفكر العربي المعاصر» ص 49
الفكر العربي المعاصر. 94 - 95

إن ضبط الأزمة الهيكلية المزمنة للفكر العربي المعاصر تحتاج الى تشخيص في الأسيقة التاريخية والاجتماعية لا يستقيم الا اذا خضع الى نقد معرفي ووعي ايديولوجي يؤسس الوضوح المفهومي والمنهجي الضروري لبناء المعرفة الجديدة.

ومفهوم «الحداثة» يطرح في ثقافتنا العربية مشروعا طموحا لمعرفة جديدة. ولكن هل وقعت صياغته الى حد الآن على أسس الوضوح المفهومي والمنهجي؟

لقد تصدى كتاب ومفكرون عرب عديدون لهذه المسألة. وتبين في كثير من الأحيان في مساق هذه الكتابات ضرورة التحفظ المنهجي إزاء مجموعة من الآراء والمشاريع الفكرية التي يقدمها أصحابها كبديل أو بدائل جديدة للوضعية الفكرية العربية السائدة. أليست الوضعية الفكرية العربية بالذات مازالت و «ستبقى لأمد غير قصير تحتمل حدا من منهجية الخطأ والصواب»؟(1)

1 ـ اشكالية «الحداثة» ومشروع الفكر النقدي:

لنتفق أولا على تشخيص المشكلية الفكرية المقصودة بمصطلح «الحداثة». ولنبدأ بتحديد بعض المفارقات المصطلحية والمفهومية الحافة بهذه المسألة التي شغلت الكثير من مفكرينا وكتابنا، حتى لكأننا لا نكاد نحصل على اتفاق حول أصل القضية وفروعها وتجسداتها على أرض الواقع العربي.

يمكن لهذا المصطلح أن يستقر دلاليا ومرجعيا على تمثلات مختلفة تماما، وهي:

أ) مرجعية القيم المؤسسة للمجتمع الحديث ويقصد هنا عادة «المجتمعات الغربية» التي كرست تلك القيم (المعرفة، العقل، الحرية، القانون الخ) في مؤسسات وسلوكات وتنظيمات مكنتها من السيطرة والنفوذ و «التقدم».

ب) مرجعية انعكاس ما أفرزته تلك المجتمعات من أزمات داخلية في الفلسفة النقدية الغربية المعاصرة التي تصدت لسقوط القيم بفكر نقدي صارم يتجاوز الأزمة الهيكلية الخانقة للمجتمع الغربي ويستشرف المستقبل، حتى أن **فلسفة الحداثة**، بهذا المفهوم النقدي، أصبحت تسمى **«فلسفة ما بعد الحداثة»** للدلالة على القطيعة الإبستملوجية الحاصلة بين منظومة الفكر الحداثي الغربي المتجسدة في الواقع الراهن للمجتمع الغربي، وبين انتفاضة المفكرين الغربيين، من الداخل، عل تلك التجسيدات المعقدة في كل بناء المجتمع المتأزم وتأسيسهم لقيم جديدة.

ت) التطور التكنولوجي والمؤسساتي والتنظيمي، أي نتائج العقل والمعرفة والقيم الغربية المسيطرة، عالميا، باعتبار هذا النمط «مثالا حداثيا» يعكس ما وصل اليه العقل البشري ويفرض نفسه نموذجا على العرب، وغير العرب.(2)

هذه الدلالات الثلاثة تتداخل وتختلط في ما يكتب ويقال ويحسب على «الفكر الحداثي العربي» أو «مشروع الحداثة العربية».

من هنا، نطرح السؤال المنهجي التالي: **عن أي حداثة نتحدث وأي «مشروع حداثي» لمجتمعاتنا نريد؟**

السؤال خطير، لأنه يطرح من المنطلق قضية التبعية الفكرية للغرب، وهي احدى مظاهر الأزمة الفكرية العربية.

فالحداثة بمقاصدها العربية المختلفة **لم تستند الى عملية نقدية تأصيلية من الداخل،** رغم كل ما كتب عن «فكر النهضة» وعن اشكالية «التراث» و «الهوية»، بالإضافة الى كونها سقطت في مأزق استخدام المناهج الغربية ومفاهيمها بكل ما تشتمل عليه من أزماتها الخاصة في مجالات البحث الإجتماعي وبلورة وسائل الاستقراء وتشكل إطارات القيمة والمعيار حسب ما تمليه تلك المفاهيم «الحديثة» وما تفرضه هذه الأدوات «العلمية» المتأزمة أصلا في مهدها. «**نقصان الرؤية النقدية أولا، ثم انعدام القدرة على اختبار واقعنا الإجتماعي اختيارا صحيا وصحيحا، هما معا من ظواهر سقوط النهضة التي كانت**»(3) وعجز الفكر الفلسفي الاجتماعي والسياسي العربي على تأصيل المشروع العربي للحداثة على النسق التاريخي الصحيح.

لو حاولنا اختزال المواقف الطاغية في الفكر العربي المعاصر من «نظرية الحداثة»، لوقفنا على ثلاثة اتجاهات تستقطب الاهتمام:

أ ـ **موقف توفيقي** تلفيقي يحاول **احياء معادلة عصر النهضة** الى التوفيق بين الإسلام والغرب.

«هذه المعادلة سقطت في هزيمة 1967 ودفنت تحت انقاض بيروت في 1986» ثم في حرب الخليج.(3)

ب ـ **موقف تغريبي** لفكر مهزوم ومستلب، يدعونا الى **حتمية الانخراط في الحداثة الغربية** باعتبار تخلفنا التاريخي وباعتبار تلك الحداثة نظاما شموليا للإنسانية أسس نظما وقيما معرفية واجتماعية واقتصادية وسياسية مؤهلة في ظل «النظام العالمي الجديد» وسقوط الشيوعية للإنتشار والسيطرة على نظام المجتمع ونظام الدولة في كل أقطار المعمورة. ويعني هذا الموقف الخضوع للنمط الرأسمالي الليبرالي، بل واعتباره النمط الأمثل للفرد والدولة والمجتمع(4)

ت ـ موقف يحاول **اعادة صياغة «السلفية»** في ثوب جديد «حديث» ويُغيِّب القيم التي تأسست عليها المدنية الحديثة (العقل، الحرية،

الديمقراطية، حقوق الفرد...)، بأدلجة الفكر السلفي (الديني) في صياغات تيوقراطية جديدة.(5)

هـذه الاتجاهات تلتقـي كلها في عـلاقتهـا الإشكاليـة مع الفكـر الحداثي الغربي من نـاحية (مـوقف العداء أو عدم الفهم لـلأنساق الـداخلية المسيرة لعمليـة النقد)، وفي فقـدان التحليل الموضوعي والتـاريخي للواقع العـربي، فتسقط أمـا في المثـاليـة وأمـا في القطيعـــة مع منطق التركيبـة الإجتماعيـة والسياسية للمجتمعـات العربية وعلاقتهـا بالآخر، أي بمحيطها الـدولي وما يفرضه من تحديات خطيرة.

يبقى السـؤال المنهجي المطروح: مـا هي حداثتنـا؟ مسندا الى فـرضيات ومداخل عديدة ومتشعبة، لأنه يتفـرع الى تمثلاته المختلفة في الفكر والواقع من نـاحية، ويجنح بنـا من موضـوعية التنـاول العلمي الى ذاتية الخطـاب الإيديولوجي من ناحية أخرى.

حتى نتجاوز تبسيط المسألـة أو تعتيمها في المفهـومات النظريـة، سوف نركز مقاربتنا هذه على سؤالين مـركزيين نرصد من خلالهما اشكالية الفهم في «استيراد» مفهوم «الحداثة» وبعض تـوظيفاته في الثقافة الفكريـة العربية المعاصرة.

ـ **السؤال الأول**: ما هي المقومات الفلسفيـة والسياسية للفكر النقدي لما يسمى **بالحداثة** في الغرب؟ هذه المسألة أساسية لفهم اسقاطات القضية على الموقف العربي من مشروع «حداثته» ؟

وحتى لا نكتفي، في هذا الاطـار، بتحليل هذه الظاهرة الفكـرية واستقراء استنتاجاتها عربيا، سوف نطرح السؤال الثاني:

ـ **السـؤال الثاني**: ما هـي الشروط الضرورية لتخـرج نظريـة الحداثة العربيـة من طور الانعكاس والتردد والمثـالية الى طور المشروعيّة الفـاعلة في آليات المصير العربي المشترك وامكـانات خروجه من عصر «مـا بعد النهضة المأزومة» الى عصر آفاق النهضة الجديدة؟.

من السؤال الأول الى السـؤال الثاني، نحاول اختراق «مفارقـات الحداثة العربيـة» التي تحتل حيزا هامـا في اهتماماتنـا الراهنة وتصـاغ في أغلب ما يطرح من أفكـار ومواقف «جديـدة» في الثقافة الفلسفيـة والسوسيولـوجية والسياسية وحتى الأدبية.

2 - نظرية «الحداثة» الغربية» مقومات المشروع النقدي ومنطلقاته:

ينتمي مفكر و «الحداثة» في الغرب الى الجيل الذي قاد **النظرية النقدية** (في الفلسفة وعلم الإجتماع والفكر السياسي) وتمركز حول ما يسمى «بمدرسة فرنكفورت» وطور هذا النقد الى مرحلة متقدمة من الشمول والاتساع(6)

فادورنو مثلا بدأ بنقد الفلسفة ذاتها، منطلقا من الوضع الراهن للإنسان المعاصر بتناقضات الذات والهوية التي برزت بشكل جلي بعد انهيار الأنظمة المثالية في الفلسفة، «**فخرجت للكيان عندئذ كينونة متناقضة تقيم تواجدها باختراق الفرد المعاصر بواسطة تصور معين لهويته ولشموليته التي تذوب في المؤسسات الراهنة والمغتربة عن وجوده الجوهري مثل:** الدولة والسلطة السياسية، الدستور، **الهيئات الإدارية والتنظيم البيروقراطي**»(7) فهو يبدأ بالفلسفة متجها نحو الوضع المتأزم للفرد، ثم يجتاز حدود اشكاليات الوعي الى الخارج، أي الى التداخل مع المؤسسة المتحكمة به وبالمجموعة البشرية.(8)

أما الفيلسوف **يورغين هابرماز**، وهو أبرز مفكري هذا التيار الحداثي، فقد قام في أعماله المتعددة باخضاع الظاهرة الاجتماعية السياسية لبحث سويولوجي يستند الى رؤية فلسفية تحليلية تتميز بنزعة منهجية تحاول خلق نظرية تستطيع جعل العلوم الإنسانية تنتظم داخل نظام شامل يرتكز على **قاعدة معرفية واحدة**، تحمل «مشروع الحداثة النقدي».

وهنا يكمن جوهر قضية «الحداثة» في الغرب. **فالحداثة هي بالأساس نقد لافرازات المجتمع الذي تأسس على قيم «الحداثة» الأولى التي بنت أنساق المجتمع والمعرفة والدولة في الغرب.**

وهو نقد الاركيلوجيا الاجتماعية التاريخية لتجسدات «الرأي العام» والقيم السائدة كنمط من الهيمنة المؤسساتية داخل المجتمعات البورجوازية الحديثة.» وهو نقد استلاب وهيمنة المؤسسات على الوعي الفردي والجماعي وتطلع للتحرر من خلال تحديد سوسيولوجي يرتبط بالقيم الأولى للفرد.

فهي إذن مشروع أبستمولوجي جديد له طابع استشراقي وبناء أنتروبولوجي اجتماعي تعددت مواصفاته وأسسه البنيوية الأولى من خلال منهجية النقد التحليلي وانتظمت حول:

أ ـ نقد المعرفة الفلسفية (مساءلة العقل الغربي الحديث)

ب ـ نقد الفكر السياسي (مراجعة منطقية الهرم السلطوي المتحكم).

ت ـ نقد المجتمع (تفكيك آليات الاستلاب وأجهزة الانتاج).

ـ نقد المعرفة الفلسفية:

تنطلق هذه العملية من السؤال التالي: ما جدوى الفلسفة؟ وكيف يمكن لنمط التفكير الفلسفي أن يستمر ويدوم. ويصل فلاسفة الحداثة، وخاصة هابرماز الى الاستنتاج التالي: لا يمكن للفكر الفلسفي الغربي أن يتواصل الا في إطار سوسيولوجيا نقدية جدلية تدرس الواقع بد استخلاص تنظيرات لعناصر تجريدية تتشكل على منهجية البحث في العلوم الاجتماعية. فالفيلسوف الجديد هو مفكر ملتحم بقضايا عصره ومجتمعه وملتزم ببرنامج فكري عقلاني منهجي يعمق الأدوات الحدسية للفكر النقدي بعد ايجاد مفاتيح جديدة لفهم «التراث الفلسفي الكلاسيكي».

للمشروع اذن قاعدته الكلاسيكية المحدثة (كانط، هيغل، ماركس) ومصادره المعاصرة (هايدغر، الفلاسفة الألمان المعاصرون، ماركيز الخ....)، رغم أنه يطرح منهجيا التساؤل حول طبيعة التقليد الفلسفي السائد، وهو تساؤل لا يتضمن محتوى ايديولوجيا مجاوزا فحسب، ولا يكتفي بادخال السؤال الفلسفي الى دائرة لعبة القوى السياسية والاجتماعية الراهنة، بل **«هو امتداد جذري يدفع الفلسفة الى القيام بدورها في نقد بعض العناصر الفلسفية المحضة التي أفرزتها النظريات المنبثقة من صميمها، وطبقا لهذا التصور، يقوم هابر ماز بالممارسة المنهجية لما يسميه بالتاريخ النظري ذي النزعة المتوجهة نحو السستمة والتنظيم(9)**

نقد الفكر السياسي:

تنطلق هذه العملية الثانية من نقد «**محدودية البعد التاريخي للأفق الفكري السياسي**» داخل الفلسفة الهيغلية التي أثرت بعمق في توجهات الفكر السياسي الغربي الحديث. ويتمثل المشروع هنا في تحليل سوسولوجية النظام البورجوازي وخاصة معضلة «**تركيب هوية جماعية عقلانية**» وذلك بتفكيك الظاهرة. الاجتماعية ـــ السياسية واعطاء بديل عقلاني لمحتوياتها المأزومة.

انه نقد «الزي الايديولوجي الموحد» في بلدان ذات تركيبات تعددية ومعقدة. وهو تحليل للدولة كمؤسسة بيروقراطية شمولية في استلابها وفق استراتيجية استلاب منظمة.

من هذا المنطلق، يرى ماري فانسون في كتابه «**أكاذيب الدولة**» بأن الدولة الغربية التي تبدو وكأنها تمثل أكثر الأشكال عقلانية في تنظيم المجتمع، والمؤسسة الوحيدة القادرة على ايجاد حلول ناجعة للمشاكل المطروحة ميدانيا، ما هي في الحقيقة الا كيان متصدع تحت وطأة التفجرات العميقة في بنائها الداخلي. فالدولة المعاصرة تبدو وكأنها تخشى الديمقراطية وتتحاشاها منهجة نحو أسلوب للقمع الفكري الخفي والمنظم».

وقد ركز هابرمان، في اطار نقده للفكر السياسي، في كتابه «**الميدان العام**» على أداة أساسية من أدوات الاستلاب، وهي الدعاية (La propagande) بحيث توظف دائما لهيمنة بيروقراطية الدولة وتسهم في تكوين رأي عام يوازي أهدافها. كما لا تسمح لهذا الرأي أن يتعارض مع برنامجها ومشروعها العام في السيطرة. فهي تنشط هذه الأجهزة المسيطرة على الوعي الجماعي بشكل موازي لحركية التاريخ ولتطور المؤثرات التي تحيط بالوعي خوفا من أن تمتلك القدرة على تحقيق خروج جزئي أو كلي من الاستلاب العام.

هذه الجدران السميكة تشيدت حول وعي الفرد وحاصرته بقيود ذهنية فوقية خارجة عن إرادته الحرة تشكل شبكة كثيفة من الهيمنة الرسمية زادها التطور العلمي والتكنولوجي قدرات جديدة لدى مؤسسات الدعاية لتوغل في توسيع مجال سيطرتها واستلابها.(10)

المشروع النقدي لفكر الحداثة، كما بناه هابرماز، يستهدف إذن هذه **الهرمية المتداخلة لمؤسسات السلطة المدعومة بالدعاية وبشبكة من**

أساليب استلاب الوعي الجماعي. انه نقد الواقع المغلق القائم الذي تلازمه صفة الافتقار إلى المشروعية والحرية ويسوده الوعي التقريري.

وهو نقد لجوانب الرعب في التطور الصناعي التكنولوجي المذهل الذي دعم بروز هذه الهرمية المعقدة ونظم هيمنة البيروقراطية التي ولدت وحدات متناسلة من الأجهزة الصغيرة في إطار جهاز كلي رهيب استولى على حركية المجتمع وعلى تطلعاته وممارساته الواعية. و «**الأمر الأكثر خطورة في هذه المنظومة المغلقة هو أن الطبقة البيروقراطية ذات البناء المتين الارتباط داخل الجهاز الإداري هي التي تمارس السلطة السياسية وتخضع المؤسسات لسيطرتها التامة ولاشرافها الصارم. وهذه البيروقراطية هي الافراز المتكامل لهيمنة السلطة السياسية القائمة ونشاطها الاعلامي والدعائي**»(11)

تدعو نظرية الحداثة إذن إلى محاولة القطيعة مع المناخ **الاستلابي** ومعرفة عناصر الصيانة، ولفهم طبيعة المؤسسات البيروقراطية والتكنوقراطية الخانقة والمتضخمة عن التقدم العلمي والتي **لا تبحث الا على** الحفاظ على ديمومتها في السيطرة وجني المردودات لصالح فئة متنفذة يرتبط وجودها بالوجود الراهن لشكل الدولة المعاصرة.

من هنا يتضح أن نقد «**الدولة الحديثة**» هو نقد للنموذج السياسي السلطوي للفلسفة الليبرالية والتكنولوجية والتكنوقراطية، وهي الصفات البارزة لما يسمى «**بالدولة الاجتماعية المعاصرة**»

لقد اكتشف هابرماز، في نهاية الأمر، أهمية تجاوز السياسة بالممارسة، وطرح مشروع نقد الدولة في شكلها الغربي المعاصر، بل وتجاوزها لتحرير الانسان الغربي من عناصر الزيف والاستلاب في ظل الهيمنة الشاملة لبيروقراطية السلطة السياسية والإدارية. وقد طور نقده في مجال التحليل الجدلي الهيغلي بين الدولة والقاعدة الى **نقد المؤسسات الاجتماعية الفرعية المسؤولة عن تكوين وعي الفرد.**

وفي هذا المنهج رفض قاطع لحصر الميدان السياسي في الظرف التاريخي لكليانية البورجوازية والكليانية البيروقراطية ومحاولة لكسر الحصار من أجل مشروع استشرافي يرصد الشروط والحالات المؤدية الى قيام نظرية اجتماعية وسياسية محملة بأهداف ذات بعد تجاوزي وعملي في المجتمع

الرأسمالي. ونفهم هنا أن «**هذا المشروع الضخم يستخدم أدوات نقدية تحطم كافة العلائق مع السياسة التقليدية «المعلمنة» وتدعو الى إعادة الحيوية والنشاط الى الفعالية الجذرية لتجاوز النموذجين التكنوقراطي والتقريري**»(12).

نقد آليات الإنتاج:

الإطار السوسيولوجي الموسع لنقد الفلسفة والفكر السياسي يقود حتما الى فضح كل الأوهام «التقنية» التي نتجت عن التطور التكنولوجي المذهل الذي أفرز واقعا انتاجيا واستهلاكيا ونزعة مؤسساتية استلابية في خدمة المشروع الإقتصادي الرأسمالي طبقا للمنطق النفعي للسلطة البورجوازية والبيروقراطية. تقاوم هذه النزعة الفعاليات الاجتماعية رغم أنها تشرع القوانين الدستورية وفقا لنموذج الدولة المعاصرة. ولكنها في الواقع تسعى الى تحقيق استلاب الديمقراطية والثقافة والقانون، أي في نهاية الأمر، الى محاصرة الفرد.

ولعل عملية «**انتاج الثقافة**» في المجتمع الغربي هي نقطة بارزة أخرى في تفكيك آليات السيطرة المنظمة. فدخول الثقافة مرحلة «التبضيع» في شكلها وفي محتواها (منطق السوق والإستهلاك والانتاج الواسع) قد نظم عملية قتل الوظيفة الحيوية التي يمارسها الفكر والنقد لحساب العرض التجاري السريع. هذا الانتاج هو عنصر يعزز الآلية الاقتصادية ويعمق سلوكات معممة للأفراد كأرقام تتحرك في خريطة كبرى من حسابات الربح والنفوذ.

الحداثة، بهذا المنظور، **هي إذن نقد تاريخي اجتماعي للشعوب الأوروبية والتغيرات المميزة للمجتمع البورجوازي.**

هي مشروع «**نمط من فينومينولوجيا الوعي واستلابه داخل النطاق الدعائي الاعلامي في المجتمع الغربي**»(T2) الذي تموضع، في شكله المعاصر داخل صيغة الدولة الدستورية ومؤسساتها.

كيف نستوعب الدروس ونخرج من دائرة الوهم؟ هذا هو السؤال.

3 ـ بعض مفارقات «الحداثة العربية»: (أو الحداثانية العربية).

لقد جسّد الغرب حداثته الأولى في نمط معين من التنظيم المجتمعي والإقتصادي والسياسي وفي سلوكات وقيم. ثم راجع نقديا افرازات هذا التنظيم بنفس الأدوات المنهجية والمعرفية: الفكر النقدي والاستشراف التجاوزي.

ولكن، ونحن، كعرب، نستورد المصطلح ونحاول تأسيس المفهوم، نسقط منذ البداية في المفارقات المفهومية التي أشرنا اليها سابقا، لأنه غالبا ما ينقصنا التحليل التاريخي للواقع والنزعة العقلية لتحديد علاقتنا بالآخر.

فنظرية الحداثة العربية، على اختلاف مشاربها واتجاهاتها، تحاول ادراك آلية التحولات في المجتمع العربي ولكنها تخضع في المنهج والمنطلقات الى الحضور الكثيف لقانون التبعية الذي تخضع له جل الانساق المعرفية والاجتماعية العربية الراهنة.

ولو توقفنا قليلا في محطة سابقة لمشروع «حداثي آخر» سميناه عصر «النهضة» العربية، والعصر الذي امتد من القرن الماضي الى المرحلة التي تنتهي بالحرب العالمية الأولى وربّما ما تلاها من ارهاصات وحاولات تجديدية... ولو حاولنا مسائلة فكر عصر النهضة العربية من حيث جوهرياته وتطوره المنطقي الداخلي، لسلمنا أنه كان المفروض أن يؤدي هذا «الفكر الحداثي النهضوي» الى انجاز الثورة العربية بمنظومتها البورجووازية (الصغيرة)، على الأقل في مستويات ثلاث، وهي: **تطوير وتحديث علاقات الانتاج المهزومة تاريخيا، تجذير الثقافة والقيم النيرة لمجتمع متوازن، وبلورة «الوعي القومي» في شكل ما من أشكال البناء السياسي للدولة العصرية الواحدة.**

لم يتحقق أي من هذه الأهداف وسقطت كل «مهمات» النهضة وشعاراتها الإصلاحية والثورية. ومهما كانت الأسباب (بنية المجتمع العربي وطبيعة الحكم السياسي أو الإستعمار أو العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج)، فإن عدم التكافؤ التاريخي في كل المستويات بيننا وبين الغرب لم يزد الا تفاقما في ظل المستجدات العربية والعالمية.

وعندما تطرح اليوم قضية « الحداثة» كشعار نهضوي جديد أو كمشروع استنهاضي لبنية الفكر ـ العربي المعاصر... لا يسعنا إلا نستنتج ان

المنطلقات وأنساق النقدية لهذه «المواقف»، مع اقرارنا بأهمية بعض الكتابات وجديتها في نقد التراث واستيعاب مفاهيم العصر(3) ، قد ظهرت في غالب الأحيان كردود وانعكاسات ايديولوجية، وهمية وايهامية، متلبسة أحيانا بقضية «اعادة قراءة التاريخ والتراث» وأحيانا بصيغ الهوية أو المصير أو الدولة أو المجتمع المدني الخ...

فهناك تنظيرات باسم الحداثة تتحول الى عبء على الواقع المتحدث باسمه لأنها تقفز عن ذلك الواقع باسقاط استنتاجات انطلقت من واقع مغاير أو لأنها تأطرت في نسق معرفي مستلب ومكبل بالأجهزة الثقافية المهيمنة في هرمية المجتمع العربي.

ثم إن عملية «تحديث الفكر» لا تعني بالضرورة تحديث الواقع المشخص... هذه الفجوة الخطيرة، بين الفكر والواقع، وبين اللحظات التاريخية المتفاوتة لحداثة الغرب وأوهام حداثتنا، تجعلنا نشهد الدلائل الأولى لاخفاق نهضوي عربي في الثقافة العربية الفكرية الواعدة، والأسباب لنفس المسببات: اجهاض كل افتراضات التحديث على المستويات المعرفية والمادية، أي عدم اخضاع الواقع العربي الى الشرعية النظرية لسلطة العقل وتجسيد تلك الشرعية في بنية المجتمع وهرمية السلطة والدولة، بالمقارنة مع ما تطرحه اشكالية التخلف، أو «**دكتاتورية التخلف العربي**» من أزمات تؤشر الى ما نبّهت اليه نظرية الحداثة الغربية وفكرها النقدي من مراجعات جذرية في أنظمة قيمها وفسلفتها(3).

4 ـ ثلاثية القيم المشروعة للتأسيس:
(العقلانية / الحرية / مستقبل الوعي القومي):

اشكالية «الحداثة»، كما قدمنا بعض خلفياتها ومعطياتها النظرية، تذكرنا في نهاية الأمر بهذا **التراكم التاريخي في التناقض بين العرب والغرب** والذي لم يحل الى خد الآن. تاريخ الحضارة العربية يبين كيف واجه العرب. والمسلمون أوروبا لعدة قرون بكثير من التحديات على كل الأصعدة، وكيف واجهوا فكرها وقيمها بفكر وقيم تفوقت عليها، على عكس الحضارة الهندية

والحضارة الصينية. فمنذ العصر الأموي الى اليوم والصلة بين العرب والغرب متصلة طابعها «الصدام» وان تخللتها فترات من الوئام.

واليوم مطروح على مشروع الحداثة العربية أن يجد صياغة جديدة لهذا «الصدام» الحضاري خارج منطق العنف المدمر والهيمنة. وعليه أيضا أن يستند الى تعميق الوعي التاريخي لمفهوم «الهوية الحضارية» والبحث المستقل عن قيم المعاصرة، دون السقوط في نقل أو ترميم مفهومات صيغت أصلا لحركية مغايرة.

ما كتب في «نقد العقل العربي» و «التراث» و «الدولة» كثير، وهي تفرعات مفهومية لنظرية نقدية عربية في طور البحث. ولكننا نود الإشارة هنا إلى ثلاثية من القيم المتلازمة والمشروعة للتأسيس والتجسيد نقديا ونعتبرها شروطا قصوى لاطار حداثي عربي واع بتناقضات الواقع وتشعباته وبالبعد التاريخي لعلاقة العربي بالآخر.

العقلانية:

اننا نعني بالعقلانية هنا، لا فقط ثقافة المعرفة وتجسيدها في التقنية والسيطرة على الطبيعة وتنظيم المؤسسات، بل كذلك وبالأساس ذهنية في التنظيم الإجتماعي والسلوك الفردي. وهي القياس الأول للحداثة، والوسيلة الموضوعية للحكم على المجتمع العربي بالمقارنة مع المجتمع الغربي.

الحداثة تبدأ باستيعاب القوانين العقلية وبناء نظم المعرفة والعلوم والتنظيمات والسلوك. انه المقياس الذي يحدد موضوعية الدولة وموضوعية المؤسسات وهو المعيار الذي يؤسس شروط حداثة المجتمع والثقافة «إذا اصطلحنا على أن المجتمع الذي يتحلّى بهذه الصفات هو المجتمع الحديث، توفرت لدينا معايير موضوعية نقربها حداثة أي مجتمع كان»(13).

والتصور العقلاني هو وحده القادر على ربط حلقات التاريخ العربي بتحديات العصر. وهو وحده القادر على اخراج الفكر العربي من دائرة الوهم والإستلاب والتبعية الى دائرة الفعل النقدي المجاوز.

لهذه القيمة طاقات توليدية للحضارة وضامنة لخصوصيات الهوية الثقافية العربية إذا انطلقت من أرضية الوعي التاريخي لجدلية الخاص والعام، الفرد والإنسان، الانا والآخر...

ولهذه القيمة بعد حداثي أساسي في نظرية الدولة. «**ان الدولة العربية لا زالت لا عقلانية، واهنة، وبالتالي عنيفة، مرتكزة على العصبيات والعلاقات العشائرية، على بنية عتيقة للشخصية**» (14) ولذلك فهي قد عجزت عن النهوض بثقافات رفيعة تنظر لحداثتها أو تسند شرعيتها. وهنا نفهم المفارقات بين فكرة «الدولة الحديثة» في الغرب التي اقترنت بنهضته الأولى في أواخر القرون الوسطى واشكالية «الدولة» في المجتمعات العربية التي أخضعت السياسة لمقاييس التيوقراطية الدينية باختلاف سلفياتها وتموقع هذه السلفيات في هرمية المجتمع والسلطة. حتى أن «إنقاض الدين من السلطة السياسية» و «انقاض السلطة السياسية، من الدين» أصبحت مطالب ملحة، حسب طبيعة الدولة في المشرق العربي أو المغرب، للخروج من دائرة العنف والرعب. «**ان الدولة العربية الحالية متارجحة بين نمطين: السلطانية المملوكية والتنظيمية العقلية، بل تبدي في الواقع ملامح النمطين معا. يكمن سبب التارجح في الفجوة بين السياسة والمجتمع المدني، بين السلطة والنفوذ المادي أو الأدبي بين الدولة والفرد، تلك الفجوة الموروثة عن الدولة السلطانية القديمة**»(5).

الحرية:

انها القيمة الثانية لاستنهاض فكر الحداثة العربية. وكقيمة مطلوبة للتأسيس الفعل في منطلق التنظيم الاجتماعي والسياسي.

لابد من مزاوجة الدولة بالحرية والعقلانية لمقاومة العقلية التيوقراطية (مشروع الدولة الدينية) والعقلية الأوتوقراطية (الاستبداد والحكم الفردي أو البيرقراطي). فالحرية تؤسس قيمة الفرد وتعطي للدولة شرعية الوجود (ماكس ڤيبر) من خلال «الاجماع العاطفي الوجداني الواعي بين المواطنين» حول طبيعة اختياراتهم. **لا يمكن للإنسان العربي أن يدخل حداثة الكون مكبلا بسلاسل القمع السياسي والارهاب الفكري وافتقار الحق الطبيعي في مقومات انسانيته.** ولكن جدلية الفرد والمجموعة تطرح قضية البحث في صيغ تنظيم الفضاء الاجتماعي والسياسي العربي على مقومات جديدة تقطع مع منطق دكتاتورية التخلف من ناحية وتتفطن لمخاطر الاستلاب المهيمن في نمط الديمقراطية الغربية.

«ان الحرية خارج الدولة طوبي خادعة. وان الدولة بلا حرية ضعيفة متداعية. السؤال المطروح، في صيغ مختلفة، هو التالي: كيف الحرية في الدولة والدولة بلا حرية؟ كيف الحرية بالعقلانية في الدولة؟ كيف الدولة للحرية بالعقلانية؟ المطلوب هنا هو التأمل بجدّ وأناة في هذه التلازمات، لا الاتيان بحلول ناجزة»(16)

لقد لخص محمد اقبال هاتين القيمتين: العقلانية والحرية، في هذه الجملة العميقة: «لتوجيه البشر الى الرقي هناك طريقتان ممكنتان: العمل من خلال التنظيم، والعمل في الضمائر الفردية».

مستقبل الوعي القومي:

هل يمكن للحداثة العربية أن تنهض وتؤسس من جديد قوة الفعل الحضاري خارج الوعي القومي والثابت الجوهري في الشخصية العربية؟

في ظل الموازين الجديدة «للتنظيم العالمي الجديد» لا يمكن لمشروع الدولة القطرية العصرية أن يستكمل مقومات الوجود السياسي بنهضته العلمية والاقتصادية والاجتماعية خارج محيطه الجغرا ـ سياسي العربي من ناحية، وبدون ايجاد الصيغ الجديدة والمتحتمة لاخراج المشروع القومي من أزمته. «ان ما يميز الكائن العربي اليوم هو ثنائية عميقة بين بنية المجتمع والدولة والاقتصاد (في كل قطر)، وبين شعور ثقافي وسياسي وايديولوجي منبث في مستوى الوعي الجماعي»(18).

ولأن قضية «الحداثة» هي قضية وجود، ولو تأملنا في تاريخ الغرب لرأينا أن «الامة المسيحية في الغرب واجهت التحدي باستمرار بالارادة القومية، وكثيرا ما كان الذي يحرك تاريخ أوروبا الحديث هو التعاون أو الصراع بين الشخصية السياسية القومية. وبين الشخصية التاريخية الايديولوجية الثقافية»(17). وهنا نفصل القومية عن الدين. فمبادىء العصر الحديث ولدت في أوروبا مستقلّة عن الدين وضده في الغالب «الخطر أن يقف سؤال الهوية وتحديث الفكر عند حدود-الدولة.

والخيار القومي لا يمكن أن يبقى مجرد «هوية» تهويمية أو تاريخية تدخل في جوهر الوعي ولا تقدر على انشاء مستقبل سياسي ملموس يترجم

الحداثة الى تنظيم للمجتمع والمؤسسات وتكريس لقيم المعرفة وأسباب القوة.

ان فشل المحاولات القومية سياسيا، بدءا من مشروع ابراهيم باشا نيابة عن والده وانتهاء بالمحاولات المعاصرة في المشرق والمغرب، فكرا وممارسة، لا يمكن فهمه تاريخيا الا بقراءة نقدية موضوعية للتوجهات الفكرية التي نظرت لتلك المحاولات فطبعتها بصورة مثالية بعيدة عن الواقع رافعة الشعارات العاطفية وفاقدة لمنهج التحليل الاقتصادي والاجتماعي لظاهرة الدولة الاقليمية، رغم القوة الذاتية الهائلة التي مثلها الحس الشعبي بفعل الصراع مع الصهيونية والاستعمار العالمي.

ان القول بحتمية التجزئة، لا فقط يسدّ الطريق نهائيا أمام مستقبل التحديث الحقيقي للمجتمع من منطق القوة والوجود الحضاري الفاعل، بل ويدخلنا الى ما يسميه المفكر التونسي هشام جعيط «جدلية البؤس»، وهي جدلية أسقطت فكر النهضة وكرّست التبعية وها هي الآن تهددنا من جديد من خلال قطبين مدمرين: قطب الولاء للسلفية كتحدّ للزمن التاريخي من ناحية، وقطب الولاء المطلق للغرب الذي يربط الحداثة بفقدان الأنا التاريخية. فنستبطن من الوهم الحلول الجاهزة وندخل «نهاية التاريخ» من بوابة العبور من الفكر المأزوم الى الفكر المهزوم.

عثمان بن طالب

1) الطيب تيزيني. **على طريق الوضوح المنهجي، كتابات في الفلسفة والفكر العربي.** بيروت 1986

2) الكتابات المعاصرة في الفكر العربي تركز ـ على المفهوم الأول، أي قيم الحداثة ومفكرو عصر النهضة اهتموا أساسا بالمفهوم الثالث، أما المفهوم الثاني الذي نركز عليه في هذا العمل، فلا زال مهملا في ظل غياب النظرية النقدية المجاوزة.

3) غالي شكري .**دكتاتورية التخلف العربي. نظرية سوسولوجية المعرفة.** ص 11

4) يمثل هذا التيار في اعتقادنا محمد عابد الجابري وعبد المجيد الشرفي الخ...

5) كل الكتابات المنظرة للإسلام السياسي والتيوقراطية الجديدة، وهي كثيرة شرقا وغربا.

6) أهم الرموز هنا هي أدورنو وهابرماز وماركيز.

ـ تيودور أدورنو. «النظرية الجمالية» Théorie esthétique باريس .1974.

ـ برنار ماركيز. Vers la libération باريس 1970 L'homme unidimenionnel بوستون 1966

ـ هابرماز.. Théorie et pratique . باريس 1975

L'espace public. Archeologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise.

La Technique et la Science comme ideologie باريس 1980

7) علاء طاهر. **مدرسة فرنكفورت. من هو ركهايمر الى هربرماز** بيروت. مركز الانماء العربي. ص 67.

8) المصدر نفسه.

9) المصدر نفسه.

10) يرى هـابرماز أن عملية تطبيع الراي العـام في أوروبا الغربية قد بـدات منذ عام 1790 في ألمانيا على يد فـردريك جورج فوستر، حيث احتوت ألمانيـا في هذه الفترة على أكثر من سبعـة آلاف كاتب وأديب ومثقف اكاديمي لم تكن لـديهم الحرية الكافية لطـرح آرائهم بشكل علني يسمح لهم بتشكيل تاثير فكري على الرأي العام بدرجة توازي التأثير الذي تمارسه المؤسسات الرسمية، بل حتى أن رأى هؤلاء المثقفين لم يكن موجودا بصورة ملموسة كظاهرة معارضة لرأي المؤسسات السائدة». المصدر نفسه ص 103.

11) المصدر نفسه. ص 164.

12) المصدر نفسه. ص 170.

13) عبد الله العروي. **مفهوم الدولة**. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1981.

14) المصدر نفسه.

15) هشام جعيط. الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي. بيروت.

16) عبد الله العروي. المصدر نفسه.

17) هشام جعيط (كتاباته في نظرية الدولة في المجتمع العربي...).

(18) نفسه .

ثقافة المركز وثقافة المحيط

محمود طرشونة

نجمت عبر العصور مراكز ثقافية هـامّة تجاوز إشعاعها حدود القطر إلى مناطق محيطة. وقد يتجاوز القـريب إلى القصيّ من البلدان خاصة إذا اقترن بنفوذ سياسيّ، فيقتـدي المغلوب بالغالب في جميع شؤونـه حسب نظريّة ابن خلدون المعروفة، ويتخلّى طـوعا أو كرها عمّـا ألفه من وجـوه الثقافة وتليد العادات.

وبهذه الصورة استقطب المركز اليوناني شعـوبا كثيرة نشر بينها ثقافته بعد أن بسط عليهـا نفوذه، ثم تحوّل المركز إلى روما فأخـذ في الإشعاع على كلّ المناطق التي ضمّها الرومان إلى سلطتهم، ثم تحوّل إلى بغداد إثر اكتمال الفتوحـات وبناء دولـة الإسلام ونضج حضـارته. وفي نفس الفترة تقـريبا كانت قرطبة مركزا ثقافيا مشعًا على أوروبا المسيحية، التي تسلمت بدورها المشعل إثر اكتشاف العـالم الجديد وتوسّع حركة استعمار افـريقيا وآسيا. فانتشرت لغـاتها وثقافتهـا بين الشعوب المغلـوبة، وبقيت إلى منتصـف هذا القرن تشع بألـف بريق، بعضه منير وبعضـه خلّب، إلى أن برزت الـولايات المتحدة بقوّة علـومها وتوسّع سلطانها، فتحوّلت بدورهـا إلى مركز وجعلت كل ما سواها محيطا بسرعة فائقة انبهر لها العالم فعجز عن اللحاق ورضي بالتلقّي والمتـابعة، يـائسا ـــ أو يكاد ـــ من المنافسـة، عاجـزا عن التصدّي والمواجهة. فاكتسحت ثقـافة هذا المركز الجديد جلّ مناطق الـدنيا، تعضدها وسائل إعلامية متطورة، وتيسّـرها سرعـة المواصلات والمقدرة الفائقة على نشر الإمتاع الفنّي والتزويق الجمالي.

لكنّ للمـركزيـة شروطـا لا يمكن لأيّة ثقـافـة أن تشعّ على غيرها بـدون توفّـرها. وللمحيط صفات تجعلـه يستهلك ثقافة الغير ويضطـرّ إلى تلقّيها

اضطرارا. ومعرفة هذه الشروط وهذه الصفات تفضي حتما إلى معرفة عناصر ثقافة كلّ من المركز والمحيط، وصور التفاعل بينهما، لعلّ كلّ ذلك يمكن من تصوّر إمكانية للحدّ من الأضرار التي تلحق ثقافة المحيط بسبب ما في ثقافة المركز من أبعاد خطرة قد تقضي على كل ثقافة وطنية وتنسف توْقها إلى النموّ والتميّز.

1 ـ شروط المركزية وصفات المحيط

إنّ النفوذ السياسيّ وحده لا يكفي لجعل حاضرة السلطة مركزا ثقافيا مشعًا، ومثال العلاقة بين روما وأثينا شهير جدا، فبعد تغلّب الرومان على اليونان شعر الغالب بقوّة ثقافة المغلوب، فتفتّح عليها واقتبس منها اعتمدها منطلقا لنهضته. كذلك بغداد، لم تتحوّل إلى مركز إشعاع ثقافيّ كونيّ إلاّ بعد أن استوعبت ثقافات الهند وفارس واليونان وطعّمت بها الثقافة العربية الإسلامية.

فللمركزية شروط قائمة على جودة الإبداع وتنوّع مصادره والرقيّ به إلى مشاغل إنسانية وهموم كونية. وقد صار من نافلة القول التأكيد على الجوانب الفنية والجماليّة في كلّ إبداع حقيقيّ. فالأفكار لا ترحل من قطر إلى قطر مهما كان عمقها إذا لم يكن الفنّ حاملها في رحلتها الطويلة إلى كافة أرجاء الدنيا، به تقتحم البيوت والقلوب، وتتغرس في أعماق النفوس، فيتلقّاها الناس مهما كان موقفهم منها ولو أدّى ذلك إلى الإستلاب عن وعي أو عن غير وعي، فتتحطّم حواجز التصدي، وتتبخر عقبات التحفّظ، وتتحول المواجهة إلى حياد، فتبرير، فتعاطف، فدعوة، ويتحوّل المتلقّي إلى بوق يردّد، وصدى لا يملك غير الاعتراف بما أنجز الغير. وإذا حصل المركز على الاعتراف فقد حقق الغاية وبلغ المنى. فلا يكون المركز مركزا إلا إذا اعترف المحيط بتفوّقه وقبله عن وعي منه. عند ذلك يفتح له كلّ أبواب التلقّي، فتتدفّق منها كل أشكال الثقافة، ما طاب منها وما لم يكتمل، وتندسّ الأفكار التي يُراد ترويجُها، وتزحف على آخر ما تبقى من قلاع الإحتراز.

لكنّ جودة الإبداع تلك لا تتحقّق بمجرّد الرغبة فيها. فهي وثيقة الصلة بحريّة الإبداع إذ لا يمكن لأيّ فنّ من الفنون أن ينمو ويرقى إلا إذا انغرس في تربة الحرية، وتجذّر في أرض التحرّر من كلّ القيود المسلّطة على المبدع، فيعسر على قريحة الفنّان أن تتفتّق في مناخ التسلّط والرقابة، ولا ينتج خنق حريّة الإبداع غير ثقافة مخنوقة لا يتجاوز صداها الحلوق إلى الإسماع، ولا

يبلغ إشعاعها شأوا بعيدا. فالمبدع الذي تنتصب أمامه ساعة الخلق أشباح الترهيب والترغيب، ويراقب ذاته خوف سدنة الدين والسلطة والأخلاق، لا يمكنه أن يتجاوز مدى محدودا من الإبتكار والإشعاع.

فالحرية هي الهواء الذي يتنفّسه المبدع، والرحيق الذي به يتغذّى، والماء الذي به يروي ظمأه، وما حياة الإنسان بدون ماء ولا هواء ولا رحيق؟ وما إبداع فنّان لا يتنفّس نسيم الإنعتاق من كلّ الضغوط التي تريد أن تكبّل إبداعه. وتوجّه فنّه، وتضغط على طاقاته؟ وأي ثقافة تطمح إلى تبوّء منزلة المركز إذا كانت تُنتج في مُناخ يسوده الرقيب والتسلّط، وشبح المصادرة والحجز والقمع بجميع صوره؟ وما تبوّأت اليونان تلك المنزلة إلا عندما ابتدعت مفهوم الديمقراطية وجعلته دستورا ينظّم حياتها. وما خلفتها روما إلا بعد أن أقرّت النظام نفسه، وما صارت بغداد في عصر ازدهارها مركزا ثقافيا مشعًا إلا يوم ساد التسامح حياة أهلها وتعايشت فيها مختلف الملل والنّحل تعايش اعتراف وتفتّح وتسامح. وما تحوّلت المركزية إلى أوروبا إلا يوم ثارت على أنظمتها الملوكية القديمة، وأقرّت الحرية مبدأ أساسيا لا تحيد عنه إلا في مستعمراتها. ومستعمراتُها لم تكن ضمن المركز بالطبع بل كانت محيطا تصدّر إليه بضائعها ومصنوعاتها.

وبمجرّد ظهور النازية والفاشيّة في أوروبا ساد الشعور **بتقلّص الفكر الديمقراطي**، فضعف شأن المركزيّة الأوروبية، وتحوّل المركز تدريجيا إلى الولايات المتحدة التي نصّبت نفسها زعيمة «العالم الحر» وجعلت الديمقراطية أهم دعامة تبنّى عليها ريادتها رغم ما تعانيه الأقليات الهندية والزنجية من ويلات التمييز العنصريّ، واحتكار النفوذ السياسي. فهذه أمور لم تمنعها من تصدير أنظمتها.

ومن جهة أخرى فإن الوعي بالمركزية يولّد الإعتزاز بثقافة المركز والاكتفاء بها، وبالتالي اللامبالاة بكل ما سواها. وإن وقع الإهتمام به فلتدميره وطمسه أو تشويهه وتوظيفه لفائدة المركز، ولذلك تسخّر الأموال الطائلة لنشر ثقافة المركز أو بالأحرى بعض عناصرها التي تخدم سلطته وتدعم نفوذه. فقوّة المال من شأنها أن تضع حدًا لاحتراز المتصدّين لسلطة المركز، وأن تُسكت رموز المواجهة والغيرْة على الثقافة الوطنية، واستغلال وسائل الاتصال الحديثة للإسراع بنشر الأفكار والمواقف. **ومسألة شراء الضمائر وغسل الأدمغة لا تقتصر على الأفراد بل تشمل الدول الفقيرة التي تكيّف مواقفها بحسب حجم الهبات والقروض**، فقد تتحوّل المواقف من النّقيض إلى النقيض بفعل الصكوك والوعود. إلا أن قوّة المال وقوّة النفوذ السياسي وحتى قوة السلاح كلّها شروط غير كافية لإشعاع ثقافة ما.

فقد يكون بعضها ضروريا، وقد تساعد على تحويل حاضرة ما إلى مركز ثقافيّ كونيّ، لكنها وحدها لا تخلق المراكز. **فالشرط الأساسي لكل إشعاع ليس إلا قوّة الإبداع ذاته.** فإبداع ضحل لا ينتشر مهما سخّرت له من وسائل مادية ضخمة. وقد تتدفق آلاف الكتب والمجلات والأفلام والإسطوانات والبرامج التلفزية وغيرها على منطقة ما فتبقى في عُلَبها وأكياسها لا يستفيد منها أحد إذا لم تتميّز من الناحية الفنية، ولم تَرْقَ أشكالها إلى مستوى الفنّ الرفيع والآثار الإنسانية.

أما المحيط فله صفات مناقضة تماما لكل ما سبق، بعضها يتعلّق بثقافته، وبعضها الآخر بمكانته وأوضاعه.

فأول ما يتميز به فقر الإبداع. وهذا وحده كاف لجعله على هامش المركز. ولهذا الفقر أسباب موضوعية أهمّها التبعية السياسية أو الاقتصادية أو كلتاهما. **فأمّة تابعة لغيرها بصورة من الصور لا يمكن أن تنافس غيرها من ذوي الابتكار والبحث.** وللتبعية درجات عديدة أشدّها على الإنسان ما يتعلق منها بمعاشه. فالذي ينتظر لقمة العيش من غيره لا يمكنه أن يفكّر في منافسته في مجالات تعتبر أقل أهمية من الخبز. **فهو بالعكس يُوكل أمره إليه** ويعوّل على نتائج بحثه واجتهاده - إن جاد بها — وينتظر عوْنه وقد يطول الانتظار.

وقد تمرّ بعض الثقافات بأزمات تفرغها من محتواها وتجعلها تدور حول نفسها كأنما تطحن ريحا، فلا تثمر شيئا أو تكاد. ومثال الثقافة العربية في ما سمّي بعهود الإنحطاط خير دليل على ذلك إذ أغلق باب الإجتهاد، وانغلقت الثقافة العربية على نفسها، فتكلّست وتحجّرت في حين كانت النهضة الأوروبية في أوجها منذ القرن السادس عشر. ولما أفاق الوطن العربي على دويّ مدافع نابليون وجد الركب قد فاته أشواطا، فأراد اللحاق به، وتعلّق بأذياله، ورأى فيه خلاصة مما ران على فكره من صدإ القرون الخاوية، ففتح أبوابه لثقافته رغم معارضة المحافظين والسّلفيين، وشرع ينهل منها ما طاب منها وما لم يطب كي يتجاوز أزمته ويُثْري ثقافته بروافد جديدة ومناهل عذبة. وما كانت تتوفّر به هذه القابليّة للتلقّي لولا الوعي بفقر ثقافته وتجمّدها. وهذا قانون طبيعي معروف : **فكلّما توقّفت ثقافة عن النموّ تجمّدت فصارت تبحث عند غيرها عن متنفّس وعناصر تطعيم وإثراء.** وعندما خنق سلطان الكنيسة الثقافة الأوروبية في القرون الوسطى بحثت في المراكز العربية الإسلامية المتعاقبة عن منهل عذب تكرع منه، فظفرت به في علوم الطبّ والريّ والزراعة والهندسة، وفي الآداب والفلسفة والفلك وغيرها.

ولعلّ هذا الفقر في الإبداع هو ما يدفع البعض إلى التنكّر للثقافة الوطنية ونبذها جملة وتفصيلا، غير متشبثين حتى بالجوانب المستنيرة في تراثها. وهذا خطأ العديد من المثقفين الذين لا يعترفون بأي فضل لمجموع إنتاجهم، التّالد منه والطارف، ويميلون بكامل مهجتهم إلى ما يرد عليهم من الغير في كثير من الانبهار المُعْشي للأبصار والبصائر، ويرتمون في أحضان الثقافات الغازية التي يجدون فيها ضالّتهم فيكتفون بها متعلّلين بانعدام حريّة الإبداع، ويفقدون الثقة في أنفسهم فيتولّد شعور بالاحباط، ويتقلّص الانتاج القوميّ، ويكثر التّعويل على الغير، **فتتحوّل الأمة إلى مستهلك سلبيّ لكلّ ما ياتي من المركز**، فيؤمّونه حيثما كان، ويتبعونه في تحوله من صُقع إلى صقع، فيوم كان المركز أوروبا كانت الأنظار والمهج تتّجه إليها، واليوم وقد تحوّل إلى أمريكا تبعته الأنظار والمهج.

وهذا كلّه لا يمنع بالطبع ظهور نوابغ هنا وهناك. فهذا أمر بديهي لا يمكن إنكاره. لكنها محاولات فردية معزولة قد لا تحْظى بالاعتراف زمن ظهورها لأن أنوار المركز قد حجبتها عن الأنظار، فلا يُتفطّن إلى قيمتها إلا بصفة متأخرة. وهذا أمر لا تخلو منه أية نقطة من مساحات المحيط الشاسعة. لكنها إذا ثبتت قيمتها فسرعان ما يحتويها المركز ويتبنّاها بواسطة إسناد الجوائز أو الأوسمة أو هجرة الأدمغة، أو يسعى عكس ذلك إلى طمسها وتجاهلها فتضيع في خضم النكرات.

2) عناصر ثقافة المركز

لثقافة المركز في مفهومها الواسع وجهان : وجه علمي ووجه استهلاكي. أما الأول فيتكوّن من أهمّ المكتشفات العلمية والتكنولوجية الحديثة، ومن نتائج غزو الفضاء والبحوث الطبية والفيزيائيّة وغيرها. وكلّها في المركز ذات مستوى رفيع جدّا لا يبلغه إلا من وطّن النفس على البحث والتنقيب ورصد الأموال الطائلة لبلوغ غاية السيطرة على الطبيعة وتوظيف ذخائرها لصالح الإنسان، ومقاومة الآفات التي تفتك بصحّته وتصّحر روحه. وقد انبهر العالم بسرعة التقدم في هذه المجالات لكنّ مكتشفاتها لا يستفيد منها الجميع كما سنرى.

وأما الوجه الاستهلاكي فإنّه يقوم أساسا على الصورة والصوت، وهو في متناول جميع أركان المحيط رغم تميّزه بالميوعة والتهريج والعنف في كثير من الحالات. وهو يتجسم بالخصوص في مسلسلات تلفزية مطولة توظّف

الجنس عامة وجسد المرأة بالخصوص، وتدغدغ الغرائز، وتمجّد المبادرة الفردية.

ولم يسلم الكُتّاب من هذه الثقافة الإستهلاكية فابتُدعت فكرة «البست سلّر» (BEST SELLER) ، لكنّها ليست كتبا تتّجه إلى النخبة وتعالج قضايا المجتمعات النامية ووسائل خروجها من التخلّف، بل الأمر لا يعدو الروايات البوليسية وقصص الجوسسة والروايات الغرامية الموجّهة إلى المراهقين خصوصا. وهي كتب تعجّ بها أكشاك المحيط وتُستهلك يوميّا كما تستهلك أيّة بضاعة، وقد تحوّل إلى أفلام سينمائية تُعلّب في أشرطة الفيديو وتباع أو تُستأجر في النوادي وتتناول بنهم استهلاكي جنوني. ولذلك استفحل دور الوسطاء الثقافيين الذين يبعثون نجوما ويتعهدونهم بالدعاية ويبيعون حفلاتهم بآلاف الدولارات ويجلبون إليهم ثروة خياليّة لا يحلم بمثلها أكثر الناس جاها أو علما. إذن فقد تحوّل الأمر إلى «صناعات ثقافيّة» رابحة تتّجه إلى الجماهير العريضة ولا تهتمّ بالنّخبة وثقافتها الجديّة الرصينة لأن مردودها المالي محدود جدّا، وقد أخذ هؤلاء «المقاولون الثقافيون» يتنافسون فيما بينهم لكسب الأسواق العالمية.

وإذا توقفنا من بين كل هذه الأنواع عند رواية الجوسسة لاحظنا أنها مركّزة على انتصار الجواسيس الغربيين على أقرانهم السوفيات وعملائهم من بلدان العالم الثالث. فهي - وإن بدت ترفيهية - هادفة لإكساب الغربي ثقة في نفسه وتفوّقه على كلّ من سواه. ولهذا لا نوافق من ينعت الثقافة الاستهلاكية بأنها تسوي بين «جميع القوميات والجنسيات» وينعت ثقافة المركز بأنها «تدخل المتعة إلى نفوس الناس بعيدا عن كل تنظير أو خطاب إيديولوجي»(1) ويرى أنه «هكذا تمت الدعوة إلى رفض كل أشكال الصراع الاجتماعي والطبقيّ والعرقيّ وجرى التركيز على حلّ مشكلات المساواة بين الرجل والمرأة، بين الأغنياء والفقراء، بين جميع القوميات والجنسيّات وذلك عبر الإعلام»(2) لو كان الأمر على هذه الصورة لهان الخطب لكنه عكسها تماما إذ لا وجود لدعوة التسوية بين جميع الشعوب والأجناس، وأفلام رعاة البقر وموقفها من الهنود الحمر أحسن شاهد على ذلك إنما نساند رأي من يعتبر ثقافة المركز ثقافة تبرير قائلا : **«الإنتاج الثقافي الأمريكي مسكون بهاجس الترويج لسياسة القوة في الاستحواذ والهيمنة». إنها** ثقافة تبرّر السياسة العدوانية بهدف تحقيق الهيمنة على العالم، سياسة المصالح الاستراتيجية الحيوية لتبرير التدخل في الحياة الداخلية للبلدان الأجنبية ومنع تطورها الوطني المستقل(3).

هل نضيف إلى كل ذلك التقليعات المتعاقبة في اللباس والتي تجلب إلى

الشركات المتعددة الجنسيات الأموال الطائلة؟ وهل نذكر ببطل رواية «اللجنة» لصنع الله إبراهيم الذي اختار زجاجة الكوكا كولا موضوعا لبحثه في أكبر شخصية قوميّة أو عالمية؟ وهل نضيف طوابير الصينيين في بيكين لاقتناء أكلة الهمبرقر ولهفة الشبان الروسيين على اقتناء الدجين مهما ارتفع ثمنه رغم محدودية إمكانياتهم؟

إن ثقافة المركز ــ في وجهها الإستهلاكي طبعا ــ **ثقافة مُعلّبة**، قابلة للتصدير والإستهلاك الآني، تدخل المتعة في النفوس ثم تتبخّر فوريًا. لكنها لا تفعل قبل أن تحَقن مستهلكها بلقاح الأفكار التي يريد المركز غرسها في العقول كي يجعل العَالم بأكمله محيطا له، يشعّ عليه ويبتزّه في الآن نفسه.

أما المحيط فإن كثيرا من بلدانه قد جعلت الالتزام ــ بحكم المرحلة التي تمرّ بها ــ قوام ثقافتها، لكنّه التزام سمجٌ، قاتل للإبداع، لا يشجّع على الاقبال على المنتوج الثقافي، وقد تجسّم هذا الالتزام بجميع أنواعه : التزام سياسي ظهر في الأدب وفي سائر الفنون يدعو إلى النضال من أجل الحرية والاشتراكية، والتزام اجتماعي تركّز على النضال من أجل المساواة والعدالة الاجتماعية في توزيع الثروات الوطنية، **وأشدُّها على الناس جميعا الالتزام الديني الداعي إلى إزدواجية الدين والدولة والمروّج لمواقف غريبة عن العصر الحديث**، يوظّف الدين لأغراض سياسية مفضوحة. وقدبدا بعد انهيار العديد من الأنظمة الاشتراكية البديل الوحيد للنظام الليبرالي. وما دام الأمر لا يتجاوز الخطاب الإعلامي فقد يهون الخطب لكنّه إذا تجاوزه إلى اقتحام الفنون والآداب كانت الطامة الكبرى على ثقافة المحيط وحكمت عليها بالتقوقع والإنكماش. كل ذلك على حساب الإبداع الحقيقي.

لكن ثقافة المحيط ليست التزاما فحسب بل نجد فيها كذلك محاكاة الثقافة المهيمنة أي صورة باهتة لها، وصدى خافتا لآثارها. ومن البديهي أن المحاكاة لا تنتج إبداعا، فهي تبقى صدى مهما برع المحاكي في التقليد.

لهذه الأسباب وغيرها يلتجىء الناس إلى ثقافة المركز إذ يجدون فيها بعضا مما تهفو إليه نفوسهم من متعة فنية، فيكون التفاعل بالطبع غير متكافىء.

3) التفاعل بين المركز والمحيط.

إن المركز بمجرد وعيه بمركزيّته يتعامل مع المحيط تعامل الغالب مع

المغلوب، فيسعى دوما إلى بسط نفوذه عليه وتصدير أفكاره إليه. لكنّه يميّز في تعامله بين وجهي الثقافة المذكورين أعلاه، العلمي والاستهلاكي.

أما الوجه الأول فإنه يحتفظ به لنفسه، ويحيطه بهالة من التكتم والسريّة حتى لا تذهب ثمار جهوده وبحوثه العلمية والتكنولوجية الى الغير بسهولة وبدون مقابل. ولذلك فإنه يضع عراقيل عديدة في وجه طلبة العلم من خارج المركز ليس ارتفاع تكاليف الترسيم في الجامعات الامريكية إلا أحدها فضلا عن ضبط عدد أقصى من الطلبة الأجانب وصعوبات الحصول على التأشيرة في البلدان الأوروبية.

ومن جهة أخرى فإن كل ما له علاقة بالبحوث النووية والطاقة البديلة يعتبر سرّيًا مطلقا لا يمكّن الأجانب من معرفته، وكل ما له صلة بالبحوث العسكرية فلا سبيل إلى الوصول إليه في كل الحالات، وبخصوص تحويل التكنولوجيا فإن بلدان العالم الثالث تعيش على هذا الوهم منذ عشرات السنين ولا تتلقى إلا المواد والآلات الجاهزة التي تفتقر لصيانتها إلى فنيين من بلدان صانعيها. **فالوجه الجاد من ثقافة المركز لا يبلغ المحيط ولا يستفيد منه بل عليه أن يدفع للحصول على ثمراته فقط أهم ما يكسبه بعرق جبينه إذا لم تكن له ثروات طبيعية هائلة.** أمّا إذا أراد أن يساهم في إنتاجه فعليه أن يضحي بأبرز أدمغته، فيرضى بهجرتها إلى المركز الذي يحتويها ويحوّلها إلى فائدته. وفي كل الحالات فالمحيط خاسر بسبب عدم تكافؤ القوى والإمكانيات.

أما الوجه الثاني من تلك الثقافة ، **الوجه الاستهلاكي السهل،** فإنّ المركز هو الذي يسعى إلى تصديره الى كافّة أصقاع المحيط ويسخّر لذلك كل وسائل الإعلام والدعاية والترجمة. فالأمر هنا أيضا يتعلق بعملية رابحة من الجهتين : الكسب السريع والضخم لشركاته العالمية المنتجة للثقافة الاستهلاكية، والدعوة إلى انتهاج نمط الحياة الذي تروّجه تلك الثقافة. وفي كلتا الحالتين فالمحيط خاسر لأنّ عليه أن يدفع ثمن تهميش ثقافته وإقصاء قضاياه. ذلك لأن المركز ينظر دائما نظرة احتقار إلى ثقافة المحيط، فيسعى إلى تدميرها أو في أحسن الحالات إلى احتوائها وتحويلها لفائدته بذكاء بالغ» وذلك باستخدامها كديكور أو بشكل فولكلور محليّ معدّ للاستهلاك الثقافي، وتوظيف الثقافات المحلية كسلع استهلاكية ترتدي طابع المهرجانات والكرنفالات أو الأغاني التراثية أو المعارك التاريخية المجيدة»(4).

كذلك يقصد قصدا في مختلف أشكال ثقافة المركز الاستهلاكية إلى إقصاء

قضايـا المحيط وتهميش همومه ونضـالاته. وهذا مـا أشار إليـه الباحث الأردني محمد سعيـد مضية بقـوله : «في الأفلام التلفـزيونيـة يختفي بُعدا الزمـان والمكان التـاريخي والاجتماعي للحـدث والصورة الفنيـة، وتتوارد مجريات المسلسـلات منظومـات وهميّة أو مشاهـد كي تدور الحيـاة بدون منطق بينها فلا نجد نضـالات الشعوب من أجل التقدّم والتحرّر الاجتماعي من المحـرّمـات المحضـورة على المُنتج الثقـافي التيكنوتـروني ومعهـا كـذلك الأشـواق والطمـوحات الموجهـة لشعـوب العـالم الثـالث للتخلص من إرث التخلف وبنـاء حيـاتها الجديـدة والـدفـاع عـن السلم وإنجـازات التقـدم الاجتماعي للشعوب الحرة»(5).

والحقيقة أنـه ما كـان يتم له ذلك لـولا طبيعة تفـاعل المحيط مع ثقـافة المركـز. فإن أول ما يبـدو من هـذا التفـاعل هو الانبهـار بـالـوجه الثـاني الاستهلاكي، والتلقّي السلبي دون غربلة، والخضوع التام لما يرسمه المركز من توجهات.

ولا تسلم النخبة من هذا الانقيـاد إلى المجهود الأدنى والجري وراء المتعة الفنيـة الآنيـة، فيتساوى في الإقبـال على الاستهلاك المثقف وغير المثقف، لكن مفعـولـه على المثقّف أخطـر لأنه يشككـه في مـا تعـوّده من مبـادىء وقيم، ويجعله يتنكّر لها وينقلب إلى ضـدها مستسلما لما تروّجه ثقـافة المركز من قيم استهلاكية مسمومة. وفي غياب كل بديل، **وأمام الفراغ الفكري المدقع، يتبنّى المثقف تلك القيم وربما يـدافع عنها بحماس.** وهذا ما أشـار إليه مسعود ظـاهر بقـوله : «في عصر الانهيارات الإيـديولـوجية الكبيرة تحوّلت الثقافـة الاستهلاكيـة الكونية إلى سـلاح فاعل لتغيير الإنسـان من الداخل، وإدخـال التشكيك لـديه في جميـع قناعـاتـه الـوطنيـة والقوميـة والطبقيـة والايديولوجية والدينيّة السابقة وذلك بهدف إخضاعه نهائيا للقوى الطبقية المسيطرة على العالم كله، وإضعاف روح المقاومة عنده حتى يستسلم نهائيا إلى الـواقع المعيش فيسعى إلى الخضـوع والتصـالح معـه لا إلى مقـاومتـه والعمل على تغييره»(6) .

والأخطر من ذلك كلّه أن الانبهـار بالثقافة الكونيـة يدفع إلى الاستخفاف بالثقـافة الوطنيـة والتخلّي عنها ومشاركة المركـز احتقارها لأنها تظهـر له ثقافة متخلفـة، تتشبّث بأساليب بالية وأفكار سخيفة، وسرعـان ما يسأمها ويستبـد لها بثقـافة المركـز التي تدغـدغ غـرائزه وتمتعه بجميل الصـور

ومستساغ الأساليب والأشكال رغم السموم التي تُدَسُّ فيها. فالمسألة إذن مسألة أساليب وأشكال ومسألة فنون وجماليات. ويوم تدرك الثقافات الوطنية هذه الحقيقة يمكنها أن تنافس المركز إشعاع وتأثيره، **وتساهم في بناء الحداثة التي هي في الواقع ليست إلا إبداعا وتجاوزا.** فكلّ ابتكار مهما كان مصدره لبنة في صرح الحداثة الكونية. فهذه لست مرتبطة برقعة جغرافية بعينها، وليست حكرا على الشرق أو الغرب. وإذا اتّضح أن ما يسمّى بالنظام العالمي الجديد قائم على هيمنة دولة أو جهة دون أخرى فرفضُه أولى بل واجب، ولا يكون الرفض باتخاذ المواقف البطولية والتشهير السلبي بالهيمنة الأمريكية أو غيرها بل بالمساهمة الفعلية في إنتاج ثقافة عالمية قوامها الجودة والإبداع الفني ومعالجة قضايا الإنسان دون إغراق في الإلتزام على حساب الفن. وإذا كانت الوسائل السمعية البصرية طريقا إلى العقول والقلوب في العصر الحديث فاستغلالها لا يضرّ بالثقافة الجادة بل يخدمها ويدعمها خاصة إذا تمّ التفتح على اللغات العالمية وتكشّف دور الترجمة للتعريف بالمنتوج القوميّ الراقي.

4) أم الدنيا ...

بقي أمر لابدّ من ذكره بخصوص مسألة المركز والمحيط وهو أنه داخل المحيط أو جزء منه يوجد من يتزعم الحركة الثقافية ويسعى أن يقدّم نفسه في صورة **المركز الإقليمي**، فيتصرّف تصرّف المركز الكوني فيتجاهل هو الآخر ثقافة ما يعتبره محيطه ويقلّل من شأنها، ولا يعترف بأهمّ منجزاتها، فيتصدّى لانتشارها ويعمل على إقصائها. والأخطر من ذلك أن أقطار «المحيط» تقع في فخّ هذه اللعبة وتقبل ريادة جهة وتستسلم لزحف منتوجها الثقافي مهما كانت قيمته، وتشاركه الاستخفاف بالثقافة الوطنية، فتختنق هذه الثقافة الوطنية بين مركزين، **مركز كوني ومركز إقليمي.**

وليس أدلّ على ذلك من **نزعة الثقافة المصرية إلى تبوّء هذه المنزلة رغم ما أصابها من انتكاس في العشرية الأخيرة بعد كامب دافيد.** فعقلية «أم الدنيا» لا تزال قائمة، تدوس ما سواها من الثقافات الوطنية خصوصا إذا كان مصدرها المغرب العربي. فمنذ القديم كان المغرب العربي بما فيه الأندلس يجد صعوبة كبيرة للمساهمة في بناء الثقافة العربية وكسب

الاعتراف بإضافاته التي تكون أحيانا منجزات جوهرية لم يُسبق إليها. إلا أن شعور الاكتفاء والتعالي كان — ولا يزال — يحول دون وصولها إلى كافة أنحاء المشرق العربيّ. فلا تكتشف ذخائرها إلا بمرور الزمن، وأحيانا بعد فوات الأوان.

وممّا ساعد على استفحال هذه الظاهرة رضا بقيّة أقطار المشرق العربي بمنزلة المحيط والرافد البسيط للثقافة المصرية واعتبارها فعلا «أم الدنيا» وإن كانت الدنيا كما قد علمتهم...

وربما كان التصدي للمركز الكوني مستحيلا إذا لم **تتظافر جهود كافة أقطار المحيط العربي على خلق ثقافة قومية يشارك الجميع في بنائها دون احتكار ولا إقصاء**. وأخشى ما نخشاه هو أن يؤدي الشعور بالتهمّش إلى التقوقع الجهوي فيكون ردّ الفعل الرغبة في المعاملة بالمثل فيُواجه الإقصاء بالإقصاء. وهذا بالطبع لا يخدم الثقافة العربية بل يخدم ثقافة المركز الكوني ويكرّسه.

محمود طرشونة

1) مسعود ظاهر. **الثقافة الإستهلاكية ومستقبل الثقافات المحلية في المرحلة الراهنة**. ضمن كتاب «الثقافة الإستهلاكية والإتجاهات الحديثة» لمايك فيدرستون. تعريب محمد عبد الله الطباع، بيروت 1991 ص 8.

2) المرجع نفسه ص 8.

3) محمد سعيد مضية - **الآداب** — مارس 1985 ص 21، مقال بعنوان «الوعي الإجتماعي العربي والغزو الثقافي».

4) مسعود ظاهر، المرجع المذكور ص 13.

5) المرجع المذكور ص 23.

6) مسعود ظاهر، المرجع السابق ص 14.

المستقبل العربي ومشروع التغاير الثقافي

محمد لطفي اليوسفي

ليست هذه الكلمة رسما للآفاق التي على الفكر العربي أن يرتادها في هذه اللحظة التاريخية العاصفة. لذلك تكتفي بالإعلان عن نفسها في شكل ايماءات إلى ما يعتمل في صميم هذا الفكر من مفارقات عاتية هي التي تجعله يحاول الانعتاق من هيمنة المركزية الثقافية الغربية فيجد نفسه، حال شروعه في التشكل، مورطا في تكريسها. وإذا الدروب التي يمكن أن تضع مرتادها على عتبة الشروع في بناء التغاير، الدروب جميعها مقفلة مسدودة لائذة بالمستحيل. وإذا محاولة الانعتاق تلك تصبح ضربا من الالحاح المتكتّم المستتر على تفوّق المركز واستحالة الانفصال عنه، وتسليما مضمرا مسكوتا عنه بوجود «موقع معيّن للحصة الغربيّة التي جرى تأسيسها عبر التاريخ لتؤمّن الأساس الضروري لعلاقة الغرب مع المجتمعات الأخرى بأسرها»(1)، وتجعل مشروع التغاير معه أمرا لا مفكّرا فيه أصلا أوغاية تظلّ تنشد ولا تدرك.

إن **التغاير يعني تأسيس خطاب مغاير للخطاب الغربي،** خطاب ينجح في المضيّ على درب استئصال الحضور المهيمن للخطاب الغربي داخل نصوصنا وذواتنا. وهو يعني أيضا، النظر في منجزات السلف، سلفنا، لا باعتبارها تراثا تفصلنا عنه القرون بل النظر فيها بالانطلاق من الوعي التام بأنّها حالة فينا، تحيا معنا منقوشة كالوشم في صميم ذواتنا، لائذة من الواقع واقعنا بأصقاعه المحجبّة. لذلك لا بدّ من تمثّلها وتفهّمها قصد تحقيق حدث التملّك تملّكها. **وتملّكها لا يعني الاكتفاء بترديدها او تحديثها عنوة وقهرا واستبدادا.** بل يعني الوقوف على ما فكّر فيه سلفنا للشروع ـ وهذا هو الهام ـ **في بناء ما لم يفكّروا فيه.**

هذا الذي لم يفكّروا فيه أو أقصوه أو همّشوه، لأنّه لا يفي بحاجات وجودهم في لحظتهم التاريخية تلك، لا يمكن أن يبنى اتّفاقا. ولا يمكن أن يصير صدفة، لا خيار، لا توسّط، **إنّه التغاير مع السلف أيضا وهو حدث لا يمكن أن يبنى إلا بالنظر في النص والذات،** والهبوط تغلغلا في الاصقاع المحجّبة للوقوع على ما لاذ بالظلّ واحتمى بالصمت من قوانين هي صميم الواقع والذات، وهي صميم النص. ووحده... وحده الوقوع على تلك القوانين، رغم تكتّمها وخفائها، يمكن ان يقي الفكر من المغالطة ومكرها ومقدرتها الهائلة على الزيغ، ويضعنا على عتبات الاسهام في تبديل الواقع وتحويله وبناء التغاير الثقافي.

صحيح أن الأصوات بدأت ترتفع هنا وهناك في الوطن العربي يحرّكها طموح ارتياد هذه المناخات: مناخات الخروج من أقاليم الفكر الغربي الذي **جاء يوهم بقيمه الكونية مخفيا وجها توسّعيا احتوائيا عدوانيا على العالم وثقافاته.** لكن الخروج من هذه الاقاليم إنما يقتضي الشروع على نحو دائم ومستمرّ، في مساءلة الفكر العربي المعاصر، **وتفكيك المنجزات النظرية في الخطاب الفلسفي والنقدي والتنظير بمختلف ميادينه،** حتّى يتسنّى لنا الوقوف على ما داخل تلك المنجزات من مغالطات جعلت هذا الفكر يفتح له مجرى في رحاب التحايل (غير الواعي في أغلب الأحيان)، التحايل على الذات وعلى الآخر، على التاريخ وعلى اللحظة الحاضرة.

علما بأن للتحايل أوجها يتزيّا، في السرّ، بها. وله أقنعة من الحضور وفق أكثر من طريقة، بموجبها ظلّ الفكر العربي المعاصر **يمارس على الثقافة العربية جميع أنواع القهر وكلّ ضروب الاغتصاب** فيما هو يوهم

بالإجابة عن أسئلتها المصيرية العاتية. إنه يعمل، فيما هو يوهم بأنه ينشد مناخات الانعتاق من تسلّط المركز الغربي، على محو المكوّنات التي يمكن أن تمكّن هذه الثقافة من التغاير معه. ذلك أن حدث الكتابة (الخطاب الفليسفي/الخطاب النقدي/التنظير بمختلف ميادينه...) في الثقافة العربية المعاصرة، تشكّل أغلبه ــ منذ مطلع القرن ـ حتّى في أشدّ لحظات وعيه بما تمتلكه الذات من مكونات تسمح بالمضيّ على درب التغاير، مأخوذابمحو تلك المكوّنات حتّى يتسنّى له بناء التماثل.

والتماثل يعني اعتصار المسافة الفاصلة بين الانا والآخر (الغربي) قصد الشروع، فيما بعد، في الغائها وايهام الذات بأنها تشارك الآخر الغربي منجزاته.

نكتفي هنا (للإيجاز) بايراد بعض المواقف نقتطعها من الخطاب الفلسفي والخطاب النقدي التنظيري حتّى نتبيّن أن هذه الظاهرة مندسّة في صميم الخطاب العربي المعاصر بأسره.

ـ الخطاب الفلسفي :

* يقول **عبد الله العروي** في كتابه «**العرب والفكر التاريخي**»:

«إن اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا الثقافي يستلزم منّا كثيرا من التواضع، والرضى بأن نتميّز مؤقّتا عن الغير بنبرتنا فقط، لا بمضمون ما نقول. ربّ معترض يقول: ستكون حينئذ ثقافتنا المعاصرة تابعة لثقافة الغير وليكن، إذا كان في ذلك طريق الخلاص»(1).

* على نفس الــدرب يمضي **محمد عابد الجابري** منشغلا بضرورة مواجهة التيار السلفي فينشغل بالتراث: (سلاح الدّاعين إلى التطابق مع السلف) وينطلق من قناعة فكرية مفادها أن الفلسفة العربية القديمة «**لم تكن ترفا فكريا**»(2) معلنا أن طموح كتاباته إنما هو «**توظيف الجوانب العقلانيّة (الليبرالية) في التراث توظيفا جديدا في نفس الاتجاه الذي وظّفت فيه أوّل مرّة، اتجاه محاربة الاقطاعية والغنوصية والتواكلية وتشييد (مدينة) العقل والعدل، مدينة العرب المحرّرة، الديمقراطية والاشتراكية**»(3).

* ويقرّ **طيب تيزيني** الأمر ذاته محتفيا بالايديولوجيا فيقول مقدّما كتابه في **السجال الفكري الراهن**: إنها (مجموعة المقالات التي يحتوي عليها

الكتـاب) وثيقـة في قضـايا التراث العـربي المنهجيـة والتطبيقيـة لم تكن «بريئة» بالاعتبار الايديولوجي»(4).

ـ الخطاب النقدي التنظيري :

يذهب كلّ من **الشابي ونعيمة** وتمثيلا لا حصرا إلى أن لا خلاص للثقافة العربيـة ولا غَدَ بـدون ادراج لمنجزات الثقافـة الغربيـة في صميم الذات. بل إنهما، **كردّ فعل على الخطـاب السلفي**، يشتركـان في رسم صورة قـاتمة مفجعة للثقافة العربيـة والذات العربية. يقول الأول: «**إن الروح العربية ـ كما تعلن عن نفسها في الشعر القديم ــ حسيّة لا تنظر إلى الأشياء كما تنظر إليها الروح الغربية في عمق وتؤدة وسكون**»(5). بل إنّه حين دفع بهذه الفكرة إلى الذرى كشف لا تاريخية تصـوّره، هذا الذي يريد أن يمحو التاريخ الثقافي العربي ويهدمـه بدءا بالجذور وذلك بالالحاح على أن الخلل ليس في النتـاج الشعري العـربي القـديم بل في الخيـال الذي أنتجـه. وذلك الخيال، يجزم الشابي، في نبرة طافحة بالندب والنوح على الذات وهي تحاول أن ترمي ذاكرتها (الشعر القديم) في العتمة، «**أجدب كالصحاري التي نما فيها وتدرّج**»(6).

أمـا نعيمة فإنـه يرسـم، في لغة تعتمـد الاستعارة وتهدف إلى استـدراج المتلقي، صورة بلغت قتامتها المنتهى. فتبدو الذات «فقيرة». على عتبات الآخر (الغـربي) تقف وتشرع في التسوّل والسـؤال. وتبـدو الثقافـة العربيـة كما ترسمها هذه الصورة عبارة عن «بئر جفّ ماؤها» أي هجرتها الحياة وأطبق عليها الموت. يقول نعيمة:

«**الفقير يستعطي إذا لم يكن من كـدّ يمينـه مـا يسدّ بـه عـوزه. والعطشـان، إذا جفّ بئـره، يلجأ إلى بئـر جـاره ليروي ضمأه. ونحن فقراء، وان كنّـا نتبجّح بالغنى والوفـرة . فلماذا لا نسدّ حاجـاتنا من وفرة سـوانا وذاك مباح لنـا، وأبارنـا لا تروينا، فلماذا لا نـرتوي من مناهل جيراننا**»(7).

كيف «نـرتوي»؟ كيف «نسـدّ حـاجاتنـا ونستر عـرينا»؟ يجيب نعيمـة: بالترجمة. ويعلن: «فلنترجم»(8). والترجمة هي، في حدّ ذاتها، محاولة لادراج الآخر في الذات.

* عن هذا الادراج، ادراج الآخـر في الذات، يتحدث جبـران ويكاد يسلّم بأن هذا الحدث المستحيل ممكن. بل إنّه حصل وتمّ. لذلك يتساءل، في حالة

افتتان قصوى بالشاعر الرومنطيقي الانجليزي وليام بلايك (W. Blake) وشعره قائلا «**أتراها روحه عادت إلى الأرض لتسكن جسدي**»(9).

* وسيحفل خطاب التحديث بمواقف تنادي بضرورة القطع مع التراث، بتجاوزه أو هدمه. لا تهم التسمية. إن الموقف واحد: **إنها الذات وهي تحاول أن ترمي ذاكرتها في العتمة بدل أن تشرع في مساءلة القيم التي ترسّخت في تلك الذاكرة.**

هذه المواقف التي ذكرناها، تمثيلا لا حصرا، ترسم للتحايل ضفافه ومنطلقاته. إن محاولة قتل الاخ السّلفي (الشطر الآخر/الشطر المطلوب حتفه) هي التي جعلت تلك الذات في **وجهها التحديثي** ترتاد فضاء التحايل.

لقد ادّعى الأخ المطلوب حتفه أنّه يمثّل التراث العربي أي ما يسمّيه «**أصالة**» و«**هوية**» وصفاء محتدّ. وقاد حركة سمّاها «**الاحياء**» حينا، ونعتها «**بالبعث**» حينا. ولكنّ للتسمية كلمة تقولها. دائما تكون للتسمية كلمة ذات دلالة هامّة تخبر عن المضمر وتكشف المسكوت عنه. **إن تسمية الحركة الأصولية بحركة «الاحياء» أو حركة «البعث» حدث طافح بالدلالات.** ذلك أن الاحياء يتضمّن تسليما مضمرا بأن التراث كان قد هوى.

أما مفهوم «البعث» فإنه يحيل، هو الآخر، على **الموت، ويشير، صراحة، إلى أن فاجعة الموت كانت قد حصلت وتمّت.**

والثابت أن في هذه التسمية ذاتها نوعا من النوح على الذات (التراث) مكتوما، ونبرة ندب على الذات متكتّمة هي الاخرى. والحال أن **التراث لا يقطن الماضي** بل يحيا معنا متكتّما على نفسه في صميم لحظتنا التاريخية العاصفة هذه. **وتأصيله لا يعني احياءه.**

• إن التأصيل حركة تتنزّل من التاريخ هناك في الصميم. حركة تمضي إلى التراث لتكشف عن خباياه. ترصد ما فكّر فيه سلفنا. تقول طرائق تعاملهم مع النص، مع اللغة، مع الكلمة. تكشف رؤيتهم للعالم وطريقة اقامتهم على الأرض. وغايتها من ذلك ليست الحلول في التراث بل مفارقته. ومتعلّقها ليس احياؤها بل تمثّله. **ووقتها فقط، تصبح الأصالة هي الحداثة ذاتها. لأن الأصالة مشروع للبناء. إنها لا تعني التطابق بل تهفو إلى بناء الاختلاف.** لا سيّما أن التراث (وهو سلاح الداعين إلى التطابق) مندسّ في لغتنا، متكتّم على نفسه في نصوصنا. إن وجوده وجود تاريخي يتغيّر

ليستمر. وهو لأنه يتغير لا يطاله البلى فيستمر. إنه ليس عرضا. يمكن تخطّيه. وهو ليس جوهرا فردا خالدا نقيمه إذا هوى. إنه علاقة وصيرورة. وهذا من شأنه أن يدفع الذات على درب المساءلة مساءلة القيم التي ترسّخت في وعيها ولا وعيها والشروع في إعادة كتابة تاريخها وفق النسق الذي يسمح بفهم تاريخ الآخر وتغريبتها معه.

★ ★ ★

هذا ما ظلّ غائبا أو يكاد في خطاب التحديث.

لذلك تعامل مع التراث تعاملا متحاملا فرفضه بدءا بالجذور، وحاول، في لحظة ثانية، أن **يوظّفه كوسيلة في صراع** فانتقى منه ما اعتقد أنه يفي بحاجاته، وفي الحالتين: **الاقصاء والانتقاء، تلقفته المغالطة واستبداه التحايل.**

ههنا بالضبط، داخل هذه الفضاء، فضاء التحايل والمغالطة، شرع في **تكريس أعتى فعل يمكن أن يصنعه مثقف بثقافته: الحجب والالحاق.** حجب كلّ ما يجعل الذات تتغاير مع الآخر الغربي (الكتابة الواقعة في الهامش: كتب سير الأولياء والانبياء/أبطال الخيال الشعبي/الكتب الاباحية/ألف ليلة وليلة...). بإيجاز: **هل ثمّة جامعة عربية تدرّس أو تدرس هذا الهامش!؟**، إنها تخشى الاكتواء بناره ولهبه لأنه يعرّي المتوحّش فينا. ذاك اللائذ من ذاتنا بأصقاعها، المتكتّم على نفسه في أغوارها يعمل لا يكلّ. بمعنى آخر، إن ما نعنيه **بالهامش إنما هوالكتابة التي «قمعت فاضطرّت أن ترسم لنفسها مسالك معقّدة وتتّخذ دروبا ملتوية وتختزن في مكبوتات اللاشعور»**(10) ويتواصل فعلها لا هي تعرف الاناة أو التوقّف. وهي إذ تحتمي بالاصقاع المحجّبة من الذات وتواصل، في السرّ العمل دون أن نعيها، إنما تعمّق تغريبتنا وتجعل الدروب نحو متعلّقنا (انجاز التغاير مع السلف والآخر الغربي) مقفلة مسدودة، تظلّ تنشد ولا تدرك.

أما **الالحاق** فإنه يعني **الحاق الذات بالآخر الغربي أو بالسلف العربي.** وفي حين يتعالى الخطاب الفلسفي على النصوص الابداعية (القديمة والمعاصرة)، يهملها حتّى لكأنّها غير موجودة أصلا، والحال أنها مأوى جراحاتنا، يتكفّل الخطاب النقدي بعمليّة الالحاق هذه، ويجربها في أكثر من اتجّاه، فتطال النصين: القديم والمعاصر.

يتم الحاق النص العربي القديم:

أ ـ بالقديم الغربي : ههنا يتمّ الالحاح مثلا على أن الفلاسفة العرب القدامى، في ما يخصّ الكلام في الشعر والشعرية على الاقلّ، إمّا ردّدوا ما قاله فلاسفة يونان (أليسوا أصلا ثابتا وجوهرا فردا) أو أساؤوا الفهم(11). والحال أن سوء ا لفهم وهو ما تعدّه النظرة الميتافيزكية خطأ، إنما هو حدث تاريخي. **إنه فهم مغاير.** (هذا أمر فصلنا القول فيه في كتاب لنا بعنوان «الشعر والشعرية: الفلاسفة والمفكرون العرب ما أنجزوه وما هفوا إليه»(12).

ب ـ بالرؤية العربية القديمة للعالم : يصبح الالحاق هنا فعل الحاق للذات بالسلف، واستبطانا لموقفهم من الكلمة واللغة والتاريخ، وانخراطا في رؤيتهم للعالم.

إن النص الإبداعي القديم يمتلك طريقتين في الحضور. إنه يمتلك **حضورا تاريخيا.** وهذا يعني أنه تشكّل في لحظة تاريخيّة محدّدة من الماضي. وقد تشكّل مستجيبا لمتطلّبات تلك اللحظة. ولذلك قرأه العرب القدامى وبه افتتنوا لأنه يفي بحاجات وجودهم. ولكنّه يمتلك طريقة أخرى في الحضور نعني **الحضور اللاتاريخي.** لذلك تمكّن ذلك النص من كسر مساحة الزمن الذي شهد ميلاده واستمرّ فاعلا فينا إلى الآن. وفعله فينا أمارة على أنه يتضمّن أبعادا أخرى تفي بحاجات وجودنا نحن في لحظتنا التاريخية هذه. وإنها لمفارقة مذهلة أن يقرأ العرب القدامى ذلك النص من منظور ما يفي بحاجات وجودهم. ونكتفي نحن بتلك القراءة على أنها كشفت صميم النص وجوهره. والحال أن النص القديم إنما أمّن بقاءه وضمن استمراره عبر الزمان لأنه يحتوي على أبعاد أخرى محجّبة لم يكشف عنها القدامى لأنها ماثلة بالنسبة إليهم في عداد اللأمفكّر فيه. ونحن لا يمكن أن نستردّ ذلك النص ونجعله يفي بحاجات وجودنا إلاّ متى شرعنا في استكشاف تلكم الأبعاد التي ضمنت بقاءه لا سلطان للبلى عليه.

وإنها لمفارقة مذهلة أيضا أن نقرأ النص القديم من منظور ما يفي بحاجات السلف ولا ندرك أننا حين نـدّعي التاريخية فننزّل ذلك النص في عصره وننظر فيه في ضوء قراءة السلف (معاصروه) إنّما نكون **قد وقعنا من التاريخ في الخلاء.** لأنّنا مارسنا نوعا من العود/الوهم، إلى زمن كان قد أمعن في المضيّ.

ووقتها يكون التّيه قد افتكّنا منّا. ونكون قد توغّلنا في رحاب الفوضى العارمة. ووقتها ايضا، **يصبح النص عامل تغريب واغتراب**. يحضر بيننا فنرى منه ما كان السلف قد رأوا.

والحال أن استمرار ذلك النص وحضوره بيننا، رغما عن كونه تشكّل في أزمنة رحلت، يعتبر، في حدّ ذاته، **دعوة إلى التأصيل:**

ـ تاصيل النص بالكشف عماً لم يكشف عنه القدامى.

ـ تاصيل الذات بدفعها على درب الحيرة والتساؤل.

ـ تاصيل النظرية العربية القديمة : بغزو لا مفكّرها.

إنها لمفارقة أن نقرأ النص فنرى منه ما كان القدامى قد رأوا. **أليس هذا خروجنا عن التاريخ وعليه وادلاجا في التيه.** والحال أن النص المعاصر (الادبي على الأقلّ) إنما جاء في الحقيقة كلحظة تنام للنص القديم. بل إن النصّ المعاصر قد وقع لحظة تشكّله على سرّ قوّة النص القديم واغتذى بها. وهذا يعني أن إعادة بناء أدبيّة النص القديم يمكن أن تتمّ بالنظر في النص المعاصر وانطلاقا منه في رحلة غزو للذاكرة وادراج للسلف في الذات. **ههنا بالضبط** تكمن خطورة النص المعاصر. **إنه حدث أصيل.** ومعنى **كونه أصيلا** أنه ينير المستقبل (مستقبل الكتابة الأدبيّة) فيما **هو** يمتلىء بصخب لحظتنا العاصفة هذه. ولكنّه لا يكتفي بذلك بل ينير الماضي ويستوعبه أي يدرجه في الذات أو يجعل امكانية استرداده والزّج به في الصّراع أمرا ممكنا. لكنّ الخطاب الفلسفي العربي ما زال يتعالى على النصوص الابداعيّة القديمة والمعاصرة. لعلّه يعدّها «ترفا فكريا».

ج ـ بالنص الغربي الحديث : ههنا تصبح المقامة مثلا قصة وتصبح كتب الاخبار أقاصيص/والاحتفال بعاشوراء يصبح مسارح تقام ومسرحيات تنجز في الهواء الطلق (لم لا أفهل للتحايل حياءا؟).

ويتم الحاق النص المعاصر:

أ ـ بالقديم العربي : أي رؤية العرب القدامى للعالم وموقفهم من اللغة ومن الكلمة ومن النص والمعنى وكيفيات انتاجه. لذلك يحفل الخطاب النقدي العربي المعاصر، لحظة تعامله مع النص المعاصر، بمفاهيم مستمدّة من صميم نظرية العرب القدامى تندسّ في تلاوينه وتداخله وتتلقّف رؤيته لحدث الكتابة فيكثر الحديث عماً يسمّى في التصوّر الميتافيزيكي بـ

«الشكل» /«المبني» /(الجسد) و«المضمون» /«المعنى» (الروح) أو «الظواهر الفنية» و«الظواهر المعنوية»... إلخ...

إنها الرؤية الميتافيزيكية التي لوّنت رؤية القدامى لحدث الكتابة تستعاد. تلك الرؤية التي تشطر في الصميم ما لا ينشطر: (الكلمة)، تستدعي وإذا الميتافيزيكا بكلّ مكرها تطبق على خطاب يوهم بأنه يهفو إلى التنزّل في التاريخ وترميه هناك، بعيدا، في خلائه. لأنه يرى العالم بعيون أسلافه.

ب ـ بالنص الغربي المعاصر : ههنا يتمّ استدعاء مقولات الآخر الغربي ويحدث فعل استنساخها (نظريات ومناهج ومقاربات...).

... لقد أوتي بها. ويدل أن تقرّبنا منّا شرعت تمعن في أبعادنا عنّا.

قديما قالت العرب: «لا خلابة في العلم».

ولكن الافتتان بما يسمّى المناهج الحديثة بلغ عندنا حدّ الهوس والذهول، لذلك تلتقي في هذا الخطاب، وعلى نحو مذهل عجب، الالسنية والاسلوبية أو أشتات منهما وأخلاط. والبنيوية ـ البنيوية تأتي شمعنا يأتي التناصّ. التناص يجرّ وراءه السيميائية والتيماتية... إلخ.

إنها تجتمع أن كلاً أو جزءا. وهي إذ تتلاقى على ذلك النحو، اشتاتا وشظايا وأخلاطا، تكون **الميتافيزيكا قد أطبقت على من خلع تلك المفاهيم واجتثّها من منابتها وأرغمها على النزول في غير أوطانها.** ورمته هناك في رحاب التيه. هناك بعيدا. خارج التاريخ حيث الخلاء. هناك حيث كلّ شيء ممكن بما في ذلك حجب التاريخ نفسه.

والحال أن التعامل مع تلك المناهج والنظريات لا يمكن أن يقي نفسه ممّا يتهدّده من امحاء فيها إلاّ إذا كان تعاملا خاصا **هدفه الوقوع على القوى المحرّكة لتلك المناهج والنظريات قصد الاغتذاء بها وعدم الاكتفاء بتطبيقها قهرا واغتصابا.** لأنّ الاغتذاء بها يتضمّن، في حدّ ذاته، امكانية الشروع في تجاوز منجزاتها وذلك بغزو لا مفكّرها وعندما يصبح النظر فيها ليس حلولا في رحابها وامحّاء في تلاوينها، بل هو ضرب من التمثّل، تمثّل قواها المحرّكة، وممارسة نوع من الترحال بعيدا عنها لبناء القوى الذاتية الخاصة.

لكن الافتتان بها هو الذي جعل رموز تلك المناهج إنما يحضرون في أذهان بعض «مريدهم» كما لو أنهّم «آيات الله». فضلا عن أن تلك المناهج تأسّست في القلق.

ولكنها حالما تصل تصبح عامل اطمئنان. **تأسّست كأسئلة. وتلقّفها الجماعة (لا سيّما من الاكادميين) كإجابات. جاءت كنتاج لفكر ماديّ يؤمن بمادية الدال ويعمل على هجر الميتافيزيكا والانعتاق من مكرها. ولكنّها انغرست على أديم ذهنية ما زالت تعامل اللغة على أنها مجرّد وسيلة، ونسلة إبانة وتبيين/إمتاع ومؤانسة.**

لقد بنيت تلك المناهج على النظر في نصوص غربية لها خاصياتها. ومن يطّلع على تلك النصوص يدرك، بيسر، أن تطبيق تلك المناهج على النص العربي إنّما يمثّل فعل استباحة ونهب، وفعل حجب وتغييب. فضلا عمّا يتضمّنه التطبيق من الحاق للذات بالآخر. وهو تعميق لتغريبتها **وامعان في دفعها على دروب الاستلاب والامحّاء والغياب.** بل إنه موقف يطمع في نوع من الإنابة المستحيلة. الإنابة التي بموجبها، **ينهض للصراع غيرنا بدلا عنّا. وهو، من هذه الزاوية على الأقلّ، مؤامرة (قد تكون لا واعية) هدفها محو التغاير الثقافي وتكريس مقولة المركزية الغربية. والحال أن التغاير الثقافي هو شرط البقاء في لحظة يراد فيها إبادة الشعور وقتل الأمم التي تمتلك هذا الشرط.** لقد تبيّن الآن أن التغاير الاقتصادي ليس محدّدا في الصراع، وليس شرط البقاء. ذلك أن **الاقتصاد نفسه جزء طفيف من الثقافي.** ونحن ننتمي الى ثقافة تمتلك هذا الشرط. إنه كامن في نصوصنا. إننا نمتلك من النصوص ما لو أصغينا إليه لشرعنا في ابتداع ذواتنا. ومن يتآمر علينا على وعي بأن الثقافة العربية تمتلك هذا الشرط.

فلقد «أضحى عالم الحقيقة حكاية»

هكذا يحدثنا نيتشه في «أفول الاصنام»(13) والحكاية إنما تنجز في الكلام وبالكلام. إنها تنجز في النص. حقيقة وجودنا نحن، في هذه اللحظة، مندسّة هناك في أقاصي نصوصنا وأصقاعها. والتحرّك باتجّاه تلك النصوص والاصغاء إليها هو الذي سيسمح لنا بمعرفة ما يطرأ على هذا الوجود، وجودنا، من تغييرات هائلة تشير إلى أن الأمّة فينا، وبنا، تذود عن نفسها. تتغيّر لتستمرّ. تتغيّر في الصراع وترسم للتغاير مجراه. ولكنّنا لسنا على وعي بهذه الحقيقة **لأننا لا نقرأ نصوصا بل نطبّق مناهج ونلهث وراء حداثة وهميّة. هي، في نهاية التحليل، ما يريده الآخر بنا ولنا.**

كيف نصبح جزءا من حـدث التغيير الذي يطال حقيقة وجـودنا يعمل في الخفاء لا يكل ولا يهدأ.

لا خيار. ولا توسّط :

«على الروح أن تجد الروح في روحها
أو تموت هنا» (14).

محمد لطفي اليوسفي

(1) المقولـة لميشال فوكو : أخـذناها مترجمة عن صبحي جديـدي في مجلة **الكرمل**، عدد 42، السنة 1991، ص 166.

(1) عبد الله العروي : **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي، الـدار البيضـاء، المغرب (د.ت) ص: 225 ويـذهب في صفحة 18 الى حدّ القول: الدراسـات المجموعة في هذا الكتـاب (...) نقد ايديولوجي للإيديولوجيا العربية...

(2) محمد عابد الجابري : نحن والتراث، المركـز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 5، 1986، ص: 37 ويلح على هذا التصور قائلا بالصفحة ذاتها: لم تكن الفلسفة في المجتمع الاسلامي ترفا فكريا بل كانت منذ ميلادها خطابا ايديولوجيا مناضلا...

(3) نفسه ص 53.

(4) طيب تيزيني : في **السجال الفكري الراهن**، دار الفكر الجديد، بيروت، لبنان 1988، ص 14.

(5) أبو للقاسم الشابي : **الخيال الشعري عند العرب**، الدار التونسية للنشر، 1983، ص 121.

(6) نفسه ص 46.

(7) ميخائيل نعيمة : **الغربال**، مؤسسة نوفل للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 9، 1987، ص 126.

(8) نفسه.

(9) يقول جبران :

«Has his soul come back to this earih to dhell in my body».

انظره في :

KHALIL GIBRAN : HIS LIFE AND HIS WORKS: BY MIKHAIL NAIMY, Published Beiruth, Banon 1964.

(10) عند العلام بنعبد العالي : **التراث والاختلاف**. هايـدقير ضد هيقـل، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1985، ص 14.

(11) انظر تمثيلا لا حصرا كتاب : **مفهوم الشعر** لجابر عصفور، دار الثقافة، القاهرة، 1968، وانظر ايضا كتاب شكـري محمد عياد: **كتاب أرسطو طاليس في الشعر**، دار الكاتب العـربي للطباعة والنشر، القاهرة 1967.

(12) صدر الكتاب عن الدار العربية للكتاب، تونس 1992.

(13) F. NIETZSCHE : CREPUSCULE DES IDOLES, Coll. Idée, Gallimard, 1977, P. 43.

(14) البيت للشاعر محمود درويش

وعي الذات ووعي الأخر :

إستعادة النهضة
أم الدعوة لفكر نهضوي جديد

هشام علي بن علي/ اليمن

الـذات والآخـر، وعي الـذات ووعي الآخـر، هـذان القطبـان أو المحـوران يشكـلان بعـدا أساسيـا في الفكر العربي المعاصر، فمنذ القرن الماضي والعـرب يطـرحـون على أنفسهـم هـذا السؤال، سؤال الذات والآخر.

واليوم، ونحن عند نهايات القرن العشرين نستعيد هذه القضية، كيف تكـون هذه الاستعـادة، أو كيف ننظـر الى الآخر، الى الغـرب، الذي لم يعـد أوروبا وحـدها، ولكن يضاف اليها أمـريكا، هذا العالم الجديـد الذي أصبح يؤثر بقوة على مسارات الشعوب، تـاريخا وثقافة وعلما، سياسة واقتصادا ومجتمعا. كيف نستعيد اشكـالية الذات والآخر، وهي الاشكاليـة الاساسية للنهضة العـربية في القرن الماضي، منـذ الافغاني ومحمد عبـده، وكيف ننظر اليها اليوم في ظل العلاقات التاريخية الجديدة، وفي ظل سيادة النظام الدولي الجديـد، الذي أنهى قطبيـة العالم أو انقســامه الســابق بين قطبين كبيرين،

ليحل بدلا عنه نظام يرتكز على قطب واحد، على خلاف ما بشرت به بروسترويكا غورباتشوف، حين تحدثت عن عالم متعدد الأقطاب.

ما هو موقف العرب في هذا العصر، الذي يراد له ان يكون عصر نهاية التاريخ، على نحو ما يقول فوكوياما، وهل يمكن الحديث عن العرب ككيان قومي موحد، بعد الشوكة التي اخترقت الجسد العربي ومزقته الى أشلاء متناثرة في ما سمّي بحرب الخليج. وهل يوجز الحديث عن الذات العربية، بنفس القوة وبنفس المعنى والتعبير، بعد انهيار المشروع القومي العربي، أو بعد عمليات التحطيم التي جوبهت بها جميع التجارب القومية وعلى وجه الخصوص بعد اخفاق التجربة الناصرية. هل يمكن للمثقف العربي ان يتحدث عن ذات عربية على مستوى الفكر، بينما الواقع والسياسة يكشفان لنا ذوات عربية، أن انقساما كبيرا ظاهرا في هذا الايلاف القومي العربي، الذي تحول الى شعوب وقبائل لا تتعارف فيما بينها.

لقد كانت جميع محاوراتنا في الماضي القريب، تذهب نحو مسألة الآخر، موقنة بوحدة الذات العربية، وأصالتها وهويتها. ولكننا اليوم نعيد السؤال نحو الذات، نبحث عن الذات، من نحن، ومن نكون؟

لا سيما بعد الأحداث الأخيرة التي مرت بها الأمة العربية، من حرب لبنان الى حرب الخليج، مرورا بالحروب الاهلية التي تنشأ كل يوم داخل المجتمعات العربية. لم يعد سؤال الهوية مسألة ذهنية، بعد أن تجاوزنا مرحلة التحدد والتحديد على أساس المبادىء والأفكار والأيدلوجيات.

لندخل مرحلة التحدد بالسلاح، وما يجري اليوم في الجزائر ومصر والصومال أمثلة على مسألة الهوية العربية.

قبل حوالي ربع قرن، تساءل الدكتور شاكر مصطفى قائلا: «**لماذا تطلب وفاق العرب مع العصر كل هذا الوقت الطويل، ودون كبير جدوى؟**» هذا السؤال المصيري النازف كالجرح في ضمير كل عربي ملتزم، اذا كان ما يزال يأخذ يوما بعد يوم أبعادا مأساوية متزايدة فلانه قد مضت على ارتطام هذه الأمة بالحضارة الحديثة وبمعطياتها وآلائها سنون بعيدة

بعيدة. كتلة الأقاليم العربية مضت عليها الفترة الزمنية الكافية لتكون في مستوى العصر وتكنولوجيته وفيضه الحضاري. معظمها، على الأقل، انطلق قبل الصين التي بدأت منذ ربع قرن، بعضها قبل روسيا التي بدأت منذ سبعين سنة، وبعضها قبل اليابان التي بدأت منذ مائة سنة. ومع ذلك فهذه الأمم وصلت. كلها وصلت. بينما **لم يصل اي اقليم عربي طليعي الى شيء بعد...**

مأساوية السؤال انما تنبع من احتمالات الاجوبة عليه: فهل وصلت الأمة حقا مرحلة الشيخوخة فهي الى الادبار والعقم الحضاري؟ ام أضاعت الطريق؟ وأنى الطريق؟ أم ثمة من الأمراض المقعدة في تكوينها العام ما يشل المفاصل ان تسير السير الذي يقتضيه ايقاع العصر؟ تلك هي المسألة؟»(1).

هكذا تساءل مفكر عربي قبل ربع قرن في ندوة فكرية عقدت لمناقشة أزمة التطور الحضاري العربي. والسؤال كما يتضح يتعلق **بوفاق العرب مع العصر.** أي أن العرب لم يبدأوا انتاج مشروعهم الفكري الحضاري. كيف لهم ذلك ؟، اذا هم لم يتمكنوا بعد من انجاز المشروع التحرري، واذا كان الاستعمار القديم الذي رحل عن كل بقاع العالم ما يزال يحتفظ بكيان استيطاني في فلسطين، واذا كنا قد تراجعنا عن شعارات التحرير ودخلنا في لعبة «مغشوشة النرد»، هي لعبة التسوية او السلام في الشرق الاوسط، اذا كنا نستقبل في ديارنا جيوش الغزو الاجنبي ونصرف على تسليحها واقامتها من ثرواتنا وأموالنا، واذا كنا نوجه السلاح في وجه بعضنا، وتعتدي دولة على أخرى، أو تحيك لها المؤتمرات. اذا كان هذا كله يحدث الآن في ارض العرب، فعن أي مشروع تاريخي نتحدث، والى أي عرب ننتمي؟!

- 2 -

منذ رحلة رفاعة الطهطاوي الشهيرة الى باريس، والتي روى وقائعها في كتابه «تخليص الابريز في تلخيص باريز»، والمثقفون العرب يستعيدون

الـدهشة ذاتها حـال وصولهم الى أوروبـا. ثم ما يلبثـون ان يدعـوا الى تقليدهـا، بداية بطرائق اللبس والطعـام وحتى أنظمة الحكم والادارة. وبهذا دخل العرب في عـلاقة مع أوروبا، علاقـة أخرى مغايرة. ففي الـوقت الذي كانت أوروبا تمثل البـلاد العربية، كانت هناك دعوات لتقليـدها. فالاحتلال الخارجي استقدمه تأخر داخلي، ولكي نتخلص من سيطرة أوروبا، يجب ان نكون مثلها. **هذا هو الدرس الأول في كتاب التحديث.** لقد نجحت أوروبا في فرض تجربتهـا كمثال يحتـذى أو كتحد واجهه المثقفـون بالـدرجة الاولى، وسار في اتجاهه السيـاسيون والقادة التاريخيـون. اصبح العالم يتحرك في اتجاه مـركز واحـد، يصوغ الأفكـار والثقافـات والايديـولوجيـات، ويحدد اتجاهات السياسة والاقتصاد والتاريخ. **هذه نظرية المركز والأطراف**، وقد جرى تعميمها من ميدان الاقتصاد الى ميدان الحياة بشكل عام. وبهذا ايضا تحددت مسألة الأنـا والآخر. اصبح السـؤال: **كيف يمكن ان تكـون مثل الآخر وفي نفس الـوقت ان تكون ذاتك**، ان تحتفظ بهويتك. كيـف نحقق التقدم دون ان نفقد اخلاقنا وقيمنا. هكذا تساءل المثقفون العرب، من محمد عبده وشبلي شميل حتى طـه حسين وخيرالدين التـونسي وفي اليمن تساءل مصلح مثقف يمني في مطلع هـذا القرن «بماذا تقدم الغـربيون؟»(2)، سؤال تكرر في كل بلـد عربي، وجـدناه عند شكيب ارسـلان في كتابـه «لماذا تأخر المسلمون؟»، وتردد صداه في أوسـاط المثقفين العرب، في نوع من الاستنكار الذي يرفض ان تكون الدنيا جحيم المؤمنين وجنة الكافرين!.

تداعيات متشابهة واستجابـات متماثلة على واقع تاريخي واحد وتجربة تـاريخية محددة واحتمالات متطـابقة ازاء التـداخل الحضاري بين العـرب وأوروبا. كـانت المحاكاةوالتقليد ومحاولـة استعادة التجربـة الاوروبية هي الاختيار السـائد. **لقد جـرد المثقفـون العرب اوروبـا من تـاريخيتهـا، ونظروا اليها كحاضر قـائم. لم يتمثلوا الصراع التاريخي والاجتماعي والفكري الذي جعل التقدم الاوروبي اختيارا تاريخيا، والديمقراطية في الحكم شكلا سائدا.** لذلك لم يكن مستغربا ان يتجه الطهطاوي الى الترجمة. معتقدا ان التعريف بالافكار يمكن ان يخلف مناخا تستطيع الافكار وحدها

ان تقوم بالتغيير، وهل يرتكز المشروع النهضوي العربي على الفكر فقط. كان لا بد من التفكير تاريخيا وسياسيا بالامر.

المثقفون العرب أغفلوا التاريخ والسياسة، أهملوا أمر ميكافيلي وحروب نابليون. اعتقدوا ان أوروبا نمط في الحياة والحكم، يمكن ان ينتقل الى الشاطىء الآخر، كما تنتقل الآلات والاجهزة والبضائع. لم يفكروا بالتغيير المطلوب حدوثه في الارض العربية لاستيعاب تلك الافكار، لم يعيدوا تقييم التجربة التاريخية الاوروبية، ليس باحتذائها خطوة فخطوة، ولكن بالفكر بالشروط التاريخية والواقعية لاكتساب منجزاتها. لم يفكروا بالواقع التاريخي العربي، بقوة المؤسسات التقليدية التي تحمي نمط الحياة العربية. ولم يبدأوا نقد الافكار التقليدية. اعتقدوا بامكانية التعايش بينها، اطمأنوا الى امكانية الوفاق مع العصر. لم يقوموا بتفكيك تلك المؤسسات واعادة بنائها. والنتيجة كما نرى، ان اسئلة النهضة التي طرحت في القرن الماضي، تستعاد اليوم بأشكال جديدة، وربما بأشكالها السابقة. ولا زلنا بعد اكثر من قرن، نذهب الى أوروبا لنعود بالانطباعات ذاتها التي عاد بها الطهطاوي، ونكرر الاسئلة ذاتها. **كأن زمننا قد توقف بينما ظل زمن الآخرين مستمرا.**

ان الآخر يظل يحددنا ويشكل هويتنا، حتى بعد موت الاستشراق كايديولوجية للعصر الاستعماري، فان وعينا بذاتنا يقوم على الآخر. «**منذ ثلاثة أرباع القرن يطرح العرب على انفسهم سؤالا واحدا، يظل هو نفسه، من هو الآخر ومن أنا؟**»(3)، ويلح عبد الله العروي على الآخر الكامن في داخل وعينا. وهو يقدم الايديولوجية العربية المعاصرة باعتبارها تفكيرا في مسائل الآخر، وغالبا ما تكون اعادة تفكير تلك المسائل. **والمفكر العربي يظهر كعالم آثار يقوم بحفريات داخل الفكر الغربي، مستعيدا اشكاليات سابقة جرى تجاوزها في الغرب.** «ان الشيخ والليبرالي وداعية التقنية يجيبون ثلاثتهم، بصورة مختلفة على نفس السؤال: ما الذي يحدد ـ موضوعا ـ الغرب، ويحددنا نحن، بالتالي سلبيا؟ فيبحث احدهم عن الجواب

في المعتقد الديني، والثاني في التنظيم السياسي، والثالث في التقنية، اي في علاقات الانسان بالطبيعة.

ولكن بالضبط، من أين تأتي عناصر الجواب هذه؟ وما الذي يدفع هذا وذاك على اختيار هذا الاتجاه لا الاتجاه الآخر؟ من السهل ان نرى ان في قرارة كل نوع من انواع الوعي هذه، تكمن فكرة معينة عن الغرب ، وانه منعا لكون هذه الفكرة تغطي او تكشف فان كل كيان العرب، الحاضر والماضي هو الذي يجري تحديده» (4).

نلاحظ من هذا النص، كيف تنقطع العلاقة بين الافكار والبنى الاجتماعية والتاريخية. لا يجري الكشف عن الايديولوجية العربية في بناء اجتماعي سائد ومهيمن، وانما يتم التفتيش عن الايديولوجية في فكر الآخر. فالآخر هو يطرح المسألة ويعين اطار البحث، وفي الاطار يحاول الفكر العربي المعاصر العثور على الاجابات «**وراء كل نبي من أنبيائنا الجدد يختفي جبريل يهمس له باجاباته ونداءاته: لوثر وراء محمد عبده، ومونتسكيو وراء لطفي السيد وسبنسر وراء سلامة موسى**» (5).

ولعل اخفاق المشروعين الليبرالي والماركسي في التجربة العربية، يرجع الى هذا الانفصال بين الافكار والقوى الاجتماعية والتاريخية المحركة للمجتمع. فالفكر العربي يتغذى بالاتصال بالآخر، الذي لم يعد يكتفي بأن يهمس لنا بأسئلة وعينا واجاباتها، بل انه يحكم هذا الوعي «**والحق ان ثقافتنا الراهنة محكومة بهذا الآخر وتابعة له بقدر ما هي محكومة وتابعة لثقافتنا القديمة، أعني تراثنا العربي والاسلامي**» (6).

- 3 -

لم يكن انتشار المشروع الاوروبي وتحقيق عالميته مقتصرا على الاستعمار والكشوف الجغرافية، بل انه تضمن وبصورة عميقة تحويلا في البنى الذهنية والمعرفية للمجتمعات المستعمرة. ولذلك ظلت تلك الافكار التي غرسها تعمل في تلك المجتمعات، حتى بعد زوال الاستعمار. فالعالم لم يعد

منقسما الى مستعمـر ومستعمَـر، **ولكنه انقسـم ثقافيـا الى مجتمعات منتجة للثقافة ومجتَمعات مستهلكة، مجتمعات لها ثقافة حقيقية تملك بذاتها مضمـونها التعبيري وقدرتها على التأويل، ومجتمعـات تكتسب ثقافتهـا من الآخر الذي يملك في يـده مفاتيح التأويل والتعبير.** هذا هو مفهوم الانتشـار الثقافي الذي رددته أوروبـا، او هذه هي رسالـة الحضارة الغربية الى العـالم. فالغرب يملك وحده القدرة على انتـاج المعرفة، كما يملك القـدرة على انتـاج البضـائع والاسلحـــة. ولكن هـذا الانتشـار الثقـافي، او **«التثاقف»**، كما يعبر عنه الانثـروبولوجيـون، لا يستطيع عبر هذه العـلاقة بين **المركز الثقـافي** (الغـرب)، **والاطراف** (العـالم الثالث)، ان ينتـج مراكـز ثقافية متعددة. او ان هـذا الشكل من التثاقف لا يقود الا الى تجارب هجينة مشوهة، **ولا ينتج تعددية فكرية وحضارية قائمة على التفاعل المتبادل بين الثقافات.** وكما حـدث في ماضي أوروبـا ذاتها، حيث كان هنـاك مركـز حضاري اساسي في اثينا، الا ان هذا المركز لم ينتج بفعل علاقة المثاقفة اثينا اخرى، وانما ادى الى ظهور مقـدونيا أو «اثينا هجينة»، نمـوذج آخر **لمدينة يحكمها العسكـر بدلا من الفـلاسفة.** علماء الانثروبـولوجيـا المعاصرون، يعتبرون الغرب يمثل مركز العـالم «اثينا»، بينما الدول الاخرى، دول العالم الثالث، التي بدأت عملية تثاقف مع ذلك المركز، لا تنتج الا نماذج لمقدونيا او اثينا هجينة.

لم ينجح الغرب في تحقيق التثـاقف المفروض اي الاستفادة من ثقـافات الشعوب الاخـرى، بدلا من تحويلهـا الى رموز واشـارات تحتاج الاوروبي ليفك رموزها. «**كان يمكن لثقافات متنوعة لكن غير متعادية ان تتنافس وتـؤسس مجتمعـة، مستقبلا واحـدا، قبل التشعب الـذي طبعت فيـه التقنية الجامحة مصير العالم**».

ويضيف جاك بيرك «من المؤسف ان توترات النمو الاحادي افسدت فينا، نحن انفسنـا، وفيما بيننـا وبين الآخريـن في العالم، تماثـلات التنـوع. انها فجرت منطقا مشتركا في مآزق اكثرها تمزقـا وتمزيقا هو ما يواجه به كثير من الاشخاص والانظمة وجودهم بالذات! اما الاصالة المتقهقرة واما التقدم

الهجين. ونلاحظ ما خلفته مثل هـذه المآزق من الدمار في المجتمعات التي تصيبها وما اكثر ما سببته للعلاقات بين الشرق والغرب»(7).

ويرى كلود ليفي شتراوس ان هـذا الانتشار الاحادي الاتجاه في العالم، يكشف عن عجز الثقافة الغربية وهمجيتها. **فالهمجية في هذا السياق هي عدم الـرغبة، او العجز عن التـلاقح مع الآخر.** وحسب شتراوس، فـان الغـرب في صورة عـامـة، وبشكل خاص في تعـاطيـه مع مسألة اكتشـاف امريكا، كان ولا يزال همجيا الى ابعد الحدود، وبل ولربما لم يكن ثمة الآن سوى همجـي واحد هو هـذا الغرب، المسـؤول عن كل انحطاط وصـل اليه العالم.

لن نستطرد وراء الطوباوية الاستعدادية التي تظهر في فكر بيرك، كما ان همنا لا ينحصر في همجيـة الغرب كما يحاول شتراوس اثبـاته في نـوع من النقد القاسي للغـرب. ولكننا سنحاول **استقراء فكر المثقفين العـرب حول قضية التثـاقف والمركزية الاوروبيـة وثنائيات الشرق والغـرب وآثار ذلك على تكوين الوعي العربي.**

ـ 4 ـ

يتحدث الدكتور سمير امين في كتابه «**نحو نظرية للثقافة**» عن التمركز الاوروبي والتمـركز الاوروبي المعكـوس. ويمكن ان نبلـور افكاره في هـذا الموضوع تحت العناصر التالية:

- الرأسمالية ونشوء المركزية الاوروبية
- فكرة الخصوصية التاريخية
- ضرورة النقد المزدوج

ويعتبر د. أمين الـرأسماليـة بـاعثـا على ظهــور المركـزيـة الاوروبيـة، فالبرجـوازية لم تفتح العالم مكرسـة الظاهرة الاستعمارية، ولكنها خلقت نوعـا من السيـادة العالميـة لفكرهـا، تبلورت فيما بعـد في افكار المركـزية

الاوروبية. وهنا علينا ان نميز ان الحضارة المرتبطة بالرأسمالية تختلف عن سابقتها، فقد تحقق في الحضارة الهيلينية والاسلامية شكل من العالمية، الا انه لم يتبلور على هيئة ايديولوجية سائدة ومتحكمة على نحو ما حصل لدى الرأسمالية. ويشير سمير امين الى هذا التحول التاريخي والفكري الذي رافق الرأسمالية: «ثمة وجهان لا فاصل بينهما لعملية تكوين النظام الجديد وهما: التحول الكيفي في طابع النظام الاجتماعي الاوروبي وتبلور عناصر الرأسمالية فيه من جانب، وغزو العالم من خلال التوسع الاوروبي من جانب آخر، وليس النهضة الاوروبية مرحلة التحرر من الايديولوجيا الخارجية فقط، بل هي أيضا نقطة انطلاق توسع اوروبا الرأسمالية وفتح العالم لمصلحتها. وليس من الصدفة ان يوافق تاريخ اكتشاف امريكا عام1492 بزوغ النهضة. فالعنصر الجديد الذي سوف يميز التاريخ اللاحق كله على صعيد عالمي انما هو بالتحديد ادارك الاوروبيين انهم اصبحوا قادرين على فتح العالم كله» (8).

ولم يقتصر الامر على استعمار العالم، بل تعداه الى صياغة وعي جديد لهذا العالم، وعي تصنعه اوروبا على النحو الذي تريده. ولعل هذه الاضافة هي ما تميز الرأسمالية وعصرها عن عصور التجارة المزدهرة التي شهدتها «البندقية». لم يكن ذلك المشروع مرتبطا بالسيطرة على العالم ولا بصياغة وعيه. لذلك ما لبثت البندقية ان انكفأت على نفسها رغم سبقها التاريخي الكبير. وعلى هذا الاساس امكن تمييز نقطتين اساسيتين في التطور العالمي هما

1 ـ ان العالم الذي نعيش فيه قد اصبح تدريجيا ابتداء من القرن السادس عشر رأسمالي الطابع في جوهره.

2 ـ ان الرأسمالية خلقت حاجة الى ايديولوجيا عالمية الطابع من خلال توسعها على صعيد العالم.

وبناء عليه، أصبحت المركزية الاوروبية التعبير الايديولوجي عن السيطرة الرأسمالية على العالم. **وقد قامت اوروبا بعملية تزييف للفكر**

والتاريخ حتى تصبح اطروحتها مستساغة ومقبولة - هذا التزييف شمل الغرب والشرق، اذ لا بد من اعادة صياغة الغرب ذاته، ثقافة وتاريخا، كما لا بد من صياغة جديدة للشرق. **هكذا ظهرت ثنائية الشرق والغرب، والحقت صفات ثابتة بكل منها، تحت شعار الخصوصية.** الحق الغرب بالشرق كل الصفات المضادة له، من الركود الى اللاعقلانية واصبح الاسلام والهندوسية مثلا عقبات في وجه التطور الرأسمالي في المجتمعات الشرقية، الى آخر ذلك من الصفات التي الحقت بالشرق.

وفي وجه هذا التمركز الاوروبي نشأ رد فعل في الشرق، هو شكل من التمركز الاوروبي المعكوس. ويحدد د. أمين هذا الفكر قائلا: «اذا كان التمركز الاوروبي قد خلف فعلا خرافة «الشرق» كتضاد «للغرب»، فلسنا نحن بصدد قلب الاطروحة رأسا على عقب، واقتراح خرافة «ثقافة آسيوية افريقية» مزعومة موحدة. بل يجب ان ندحض الخرافة الاوروبية التمركز من خلال دراسة ملموسة تخص كلا من مختلف ثقافات القارتين الاسيوية والافريقية. كذلك يجب ان نتلافى السقوط في خطأ تأكيد **ثبات مزعوم ووهمي لمختلف هذه الثقافات. فهو مأزق آخر وقعت فيه ايضا الحركات الفكرية القومية الثقافوية.** فهي حركات تمثل رد فعل بسيط يواجه التمركز الاوروبي بالاسلوب نفسه، اي بمعنى آخر بأسلوب لا يخرج عن اطار المنهج الثقافوي المشوه»(9).

بهذا النقد المزدوج للتمركز الاوروبي والتمركز الاوروبي المعكوس، يصل سمير أمين الى بيان اخفاق المشروع النهضوي العربي. فالبديل الفكري والتاريخي للمركزية الاوروبية ليس الانغلاق والانكفاء على الذات والحنين الى الماضي، بل على العكس، ان هذه هي أشكال معكوسة من المركزية الاوروبية. ان سمير امين يطالب بعالمية الفكر والحق في نقد اوروبا. **فمراجعة الاستشراق الاوروبي لا تقوم بنقد الاستشراق فحسب، بل بنقد الفكر الاوروبي ذاته.**

«أرى خطرا حقيقيا في تخفيض ظاهرة التشوه الاوروبي الى مستوى الحكم الدارج المبتذل الذي يحطىءفي تقويم الغير. والاكتفاء بهذا التمرين

الاخير من شأنه ان يؤدي الى مواقف ثقافوية اقليمية ترفض مبدئيا حق تقويم الغير. فيقال في هذا السياق ان الاوروبيين لا يستطيعون ان يفهموا العرب، وان الصينيين فقط قادرون على فهم الصين... الخ. وقد رفضت تماما هذا المبدأ الذي ينقص ضرورة الرؤية العالمية. ولم يخرج نقد ادوارد سعيد للاستشراق عن هذا الاطار الثقافوي الضيق. ولذلك فقد اعتبره د. صادق جلال العظم - بحق - استشراقا معكوسا. فاذا كان الاوروبيون لهم الحق في تقدير الغير، فلنا كذلك حق مماثل في تقدير الغرب. انني ادافع هنا عن مبدأ العالمية والحق للجميع في تحليل النظام الكلي»(10).

نلاحظ ان سمير امين يوسع نظريته الخاصة بالمركز والاطراف ليصل بها في نظرية الثقافة الى ضرورة ان تصبح ثقافات الشعوب المختلفة مركزة، اي ان تقوم بنقد المركز الاوروبي بدلا من ان تظل تابعة لذلك المركز.

- 5 -

ولئن كان سمير امين يطالب بنقد الغرب، بدلا من الاكتفاء بنقد الخطاب الاستشراقي، فان د. حسن حنفي يدعو الى **علم خاص للاستغراب.** فالغرب كوّن صورة خاصة للشرق، صنعها بما يملك من سيطرة سياسية وتاريخية في عصر الاستعمار، وبما يملك من سلطة معرفية أيضا. «فالشرق هو كيان مشكّل مكوّن» كما يقول ادوارد سعيد، الذي تحدث عن غياب منظور خارجي لمعاينة الغرب. **ان الغرب بحاجة الى معاينته باعتباره كيانا مشكلا**(11).

وما قدّمه **ادوارد سعيد** على هيئة دعوة مختصرة في كتابه **«الاستشراق»**، أفرد له حسن حنفي مشروعا كاملا في كتابه «مقدمة في علم الاستغراب». والدكتور حنفي يرى أن «الاستغراب» هو الوجه الآخر المقابل بل والنقيض من «الاستشراق». فاذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) يهدف علم «الاستغراب» اذن الى فك العقدة

التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر»(12).

وينطلق حنفي من أساس نفسي في دعوته لـلاستغراب، فمهمة هذا العلم تعويـض عقدة النقص الناجمة عـن التفوق الغربي، أو بتعبير أدق عـن هذا الشعور بالتفوق. «مهمة علم الاستغـراب هو فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بـالآخر، القضاء على مركب العظمة لدى الآخـر الغربي بتحويله من ذات دارس الى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس الى ذات دارس»(13).

هل يقـوم حنفي بقلب الاستشراق بجعله يسير على قـدميه بعـد أن كان يمشي على رأسه، على نحو ما فعل ماركس مع جدل هيغل. لا أعتقد ذلك. فهو يقوم بعمليـة معاكسة للاستشراق، حـركة باتجاه الغرب مـوازية لتلك الحركـة التي قـام بها الغرب في اتجاه الشرق. ولكنهـا **حركة معرفية غير مؤزرة بالقوة.** وهنا يمكن أن نتساءل عن مدى قدرتها على النجاح.

غير أن د. حنفي لا يضع مشروعه هكذا، عائما أو معلقا بدون جذور، بل هـو يضعه في صميم حـركة التحـرر من الاستعمار في مـرحلتها الجديـدة، وذلك بعد أن أخفقت حـركات التحرر الوطني في تحقيق الاستقـلال الفكري والاستقلال السياسي والاقتصادي.

ما هو الشرط التاريخي لظهور علم الاستغراب؟ أو ما هي الضرورات التاريخية التي تحتمه؟ يقول حنفي: «وعلم الاستغراب في مقابل الاستشراق ضرورة ملحـة في عصر الثـورة المضـادة بعـد أن عـاد الغـرب بهجمتـه الاستعمارية الثـانية بعد هجمته الأولى، اثـر حركات التحرر الـوطني. كان السـؤال: لماذا نجحت حـركات التحـرر الـوطني في التخلص من الاستعمار العسكري ثم تمّ اجهاض نتائجها في الاستقلال الوطني اقتصاديا وسياسيا وثقافيا وحضـاريا؟ لماذا زادت معظم البلاد المتحررة حديثـا بعد الاستقلال تبعية في الغذاء والتسليح والتعليم وتحديث المجتمعات؟

كـان الصراع بين الأنا والآخـر في المواجهـة الأولى بين حـركات التحـرر والاستعمار **صراع وجود**، صراعـا عضليا يعتمـد على الغلبة المادية، أيهما أقوى. ولكن ظل اقتداء المستعمَر بالمستعمـر قائما. ثم جاءت الردة الحالية، وانقلبت الثورات الحديثة الى ثورات مضادة من داخلهـا. فلا ثقافات ثارت، ولا شعوب تحركت لأن علاقة الأنا بالآخـر، بالرغم من الاستقلال السياسي الظاهري، مازالت علاقـة تبعية وليست علاقة استقلال، ولأن **عقدة النقص التاريخية أمـام الآخر مـازالت قابعـة في الشعور**، ولأن العلاقـة بينهما مازالت بين ندّين غير متكافئين، علاقة المركز بالأطراف، علاقة السيد بالعبد، عـلاقة أحـادية الطـرف غير متبادلـة المواقع، طرف ينتج والآخـر يستهلك، طـرف يأمر والثـاني يطيع. الأول لـديه احسـاس بالعظمـة والثـاني لديـه احساس بالنقص، عقدة تاريخية في صراع الحضارات»(14).

أمـا المهمة الـرئيسية لعلم الاستغـراب فتكمن في القضـاء على المركزيـة الأوروبية، **القضـاء على أسطورة الثقـافة العـالمية التـي يتوحـد بها الغرب ويجعلها** مرادفـة لثقافته، وهي الثقافة التـي على كل شعب أن يتبناها حتى ينتقل من التقليـد الى الحداثة. **فالغربنـة هي شرط الحداثة. والتبعية لا الحوار، هي شرط العـالمية**، مع أن الثقـافة متنـوعة بطبيعتهـا، كما يقول حنفي، **لا توجد ثقافة أم ثقافـات أبناء وبنات**. «ومن هنا أتت عملية **المثاقفة** التي تحدث عنها علماء الانثـروبولـوجيا الثقـافية التي يوهـم الغرب بأنها تعني الحوار الثقـافي أو التبـادل الثقـافي أو التثقيف وهي في الحقيقـة تعني القضاء على الثقافات المحلية من أجل انتشار الثقافة الغربية خارج حدودها، **وهيمنتها على غيرها واعتبار الغـرب النمط الأوحد لكل تقدم حضاري**، ولا نمط سواه وعلى كل الشعوب تقليـده والسير على منواله. وقد أدى ذلك الى **الغـاء خصوصيـات الشعوب وتجاربها المستقلـة**، واحتكار الغـرب وحده حق ابداع التجارب الجديدة والأنماط الأخرى للتقدم»(15).

و«**مهمة علم الاستغراب هي القضاء على ثنائية المركز والأطراف على مستوى الثقافـة والحضارة**. فمهما حـاول رجال السيـاسة والاقتصـاد القضاء على هذه الثنائية في ميدان السيـاسة والاقتصاد دون القضاء عليها

مسبقا في الثقافة فان تبعية الاطراف للمركز في السياسة والاقتصاد قائمة. وطالما أن الثقافة الغربية هي المركز والثقافات اللاغربية في الاطراف ستظل هذه العلاقة أحادية الطرف، من المركز الى الأطراف، علاقة المعلّم بالتلميذ والسيد بالعبد»(16).

ويستفيض حسن حنفي في شرح نتائج علم الاستغراب. وهي تكاد تلتقي جميعها في امحاء عقدة النقص تجاه الغرب، وتحويله الى موضوع للبحث والتفكير. ومن هذه النتائج:

أ ـ السيطرة على الوعي الأوروبي أي احتواؤه بداية ونهاية نشأة وتكوينا.

ب ـ دراسة الوعي الأوروبي على أنه تاريخ وليس خارج التاريخ.

ج ـ رد الغرب الى حدوده الطبيعية وانهاء الغزو الثقافي.

د ـ القضاء على أسطورة الثقافة العالمية واكتشاف خصوصيات الشعوب.

هـ ـ القضاء على عقدة النقص لدى الشعوب غير الأوروبية.

و ـ بداية فلسفة جديدة للتاريخ تبدأ من ريح الشرق واكتشاف الدوائر الحضارية.

ز ـ انتهاء الاستشراق وتحول حضارات الشرق من موضوع الى ذات.

ح ـ تحقيق التحرر الانطولوجي لا المعرفي فحسب، بتكوين كوجيتو جديد: «**أنا لست الآخر، اذن أنا موجود**».

ط ـ التخلص من داء العنصرية.

لم نحاول أن نلخص نظرية حسن حنفي عن الاستغراب، ولكننا أردنا الاشارة الى أهم معالمها وخطوطها العريضة، معتبرين أنها شكل متميز من أشكال الوعي بالذات والوعي بالآخر، **وموضوع الاستغراب بحاجة الى مناقشة خاصة، ذلك أنه يظهر كرد فعل تجاه الاستشراق، أكثر من**

كونه حركة معرفية مستقلة. فشرط الاستغراب ينبع من الغرب، وليس من قدرة ذاتية تتجاوز الذات معرفيا الى محاورة الغرب ودراسته. وأشير هنا على نحو خاص، الى التحذير الذي وجهه **اندريه ميكيل** الى المثقفين العرب: «كلما درست الحضارة العربية من طرف أبنائها كلما آذن ذلك بموت الاستشراق، **لأن الخطاب الذي سينتج حينئذ عن المجتمعات العربية سيولد هذه المجتمعات ذاتها**، وبالتالي، فان هذا سينفي الاستشراق بوصفه كذلك. ان ما أنتظره من الباحثين العرب سواء انتجوا خطابا علميا أو أدبيا أو غيره، المهم أن يكون أصيلا، عربيا، عن مجتمعاتهم بالطبع، ولكن أيضا خطابا عن الغرب كذلك، ولكن أريد أن أخلص الى تحذير المثقفين العرب، اليوم وغدا، من أن يصبحوا بدورهم مستغربين»(17).

والقضية الأهم هي **عدم ارتباط الاستغراب بمشروع تاريخي عربي.** فمن المعروف أن الاستشراق كان جزءا من عملية تاريخية وعلميّة ظهرت في الغرب، وكان من أبرز مظاهرها الاستعمار والكشوف الجغرافية وغيرها من مظاهر حركة أوروبا نحو العالم، فتحا واستغلالا وتغريبا. والتفكير بالاستشراق بصورة مقطوعة عن جذوره التاريخية يمكن أن يفضي الى الدعوة الى الاستغراب. حقا ان الدكتور حنفي يربط علم الاستغراب بحركات الاستقلال الحقيقية، الا أن السؤال يظل قائما، هل تتجه هذه الحركات نحو خلق مثل هذا الوعي، أم أن الأمر لا يزيد عن أن يكون مشروعا فكريا صرفا، من قبل مفكر يحس عمق المشكلة، لكنه لا يستطيع تحويلها الى قضية عامة.

- 6 -

«يأخذ العالم بنهج أوروبا، وهذا هو عصر الاصلاحات، عصر الأوروبانية، عصر تركيا الفتاة، الصين الفتاة، عندئذ أخذ رد الفعل يتراءى. كانت أوروبا تقول للجميع: «اعملوا مثلي»، فيجيب الحوار. تتغير أوروبا بتغيرها للآخرين ويضطرها هؤلاء وهم يسائلونها الى أن تطرح نفسها للمناقشة. فتوسع الحرب العامة الأولى هذا الديالكتيك ثم تضعها الحرب الثانية في الدرجة الأولى من مجريات السياسة»(18).

هذا الحكم الذي يقدمه عبد الله العروي كنتيجة عامة، بحاجة الى مناقشة دقيقة. على سبيل المثال، **هل استطاعت أوروبا، وهي تنسج العالم على منوالها، أن تتغير هي ذاتها**، على طريقة جدل السيد والعبد التي تحدث عنها هيغل. هل تأثرت أوروبا باطروحات الشرق وانبهار المثقفين اللاغربيين. هل تغيرت علاقة المركز والاطراف، من شكلها الأحادي، لتصبح علاقة متبادلة. وأخيرا **هل استطاعت شعوب العالم الثالث أن تسأل أوروبا «من أنت؟»**.

هل يعني هذا الكلام أن الشرق أسهم في معرفة الغرب كذاته، أو أنه أسهم في ولادة وعي نقدي للغرب. يقول ادوارد سعيد مشيرا الى هذا الموضوع: «فالشرق ليس لصيقا بأوروبا وحسب، بل انه كذلك موضع أعظم مستعمرات أوروبا وأغناها، وأقدمها، ومصدر حضاراتها ولغاتها، ومنافسها الثقافي، فقد ساعد الشرق على تحديد أوروبا (أو الغرب) بوصفه صورتها، وفكرتها وشخصيتها، وتجربتها المقابلة».

ولكن هل يقتصر الوعي النقدي للغرب على هذه العلاقة السلبية، أو التأثير المنعكس الذي يمارسه الشرق على الغرب، **ففي الوقت الذي يعتقد فيه الغرب أنه** يكون صورة للشرق، **فانه يعمل من حيث لا يشعر على تكوين وعي ضدي للغرب**. هذا ما ظهر على نحو خاص في نقد الاستشراق الذي مارسه مفكرون غربيون أمثال **مكسيم رودنسون وجاك بيرك**، وظهر أيضا في نقد السياسة الغربية، **سارتر** مثلا، وأخيرا في ظهور تيار فكري ينقد الغرب من داخله، ويرفض فكرة المركزية الأوروبية، ويدعو الى فكر الاختلاف، على سبيل المثال، **ألتوسر، فوكو، ديريدا** وغيرهم.

كيف يتحدد موقف المثقف العربي من نقد الغرب، أو كيف يسهم المثقفون العرب في تكون وعي مضاد للغرب، لا ينكفىء على الذات، بل يحاور الغرب ويدرسه ويتخطاه ؟.

يشير الدكتور **أنور عبد الملك** في مقاله الشهير **«الاستشراق في أزمة»** الى

ضرورة أن «نشرع بإعادة نظر وتقييم نقـديين للتصور العام، وللمناهج والأدوات التي استعملها الغرب في معـرفته للشرق، لاسيما منذ أوائل القرن الأخير، على جميع الأصعدة وفي جميع المجالات»(20).

ويذهب الدكتور **محمد عابد الجابري** الى القول «ان التحرر من الغرب ـ ونحن نتحدث هنـا في دائرة الثقافة والفكر ــ معناه التعامل معه نقـديا، أي الـدخول مع ثقـافته التي تـزداد عـالمية، في حـوار نقدي وذلك بقـراءتها في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وأيضا التعرف على أسس تقـدمها والعمل على استنبـاتها في تـربتنا الثقـافيـة، وهي بصفـة خاصـة **العقلانية والروح النقدية**»(21).

هل يعيدنـا الجابري الى تاريخانية العروي التـي تدعو الى ضرورة المرحلة الليبرالية في فكرنا العربي المعاصر، وتدعو الى اعتماد التاريخانية أساسا لتطور الأفكار والايديولوجيات. «لم يستوعب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعيـة وواقعية وفعالية وأنسية... الخ لكن هـذا الاستيعـاب، مهما تأخر، سيبقى في جـدول الأعمال. كلما تأخـر، كلما تشـابكت الأوضـاع وضعفت فعـالية المجتمع العـربي ككل. وليس تـرديـد الدعوة اليوم عنوان الرجوع الى فترة سابقة بقدرما هو وعي بنقص خطير ومحاولة استدراكه بأسرع ما يمكن»(22).

ان القضية الأساسية في فكـر العروي تكمن في حلّ الاشكال الآتي: **كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعـب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية.** «عندما نرفض الليبرالية نحن، نرفض ما لا نملك، ونظن أننا ملكناه بمجرد أننـا رفضناه، نستهزئ بالتراث الليبرالي، الضيق، المحدود، السطحي، ونحن لم نستوعبه بعد ـ ويبقى المجال في حياتنا العامة، في المدارس، في الصحف والمجلات، في الأنـدية مفتوحا للفكـر التقليدي الذي يظن أنـه معاصر للوقت الحاضر لأنـه غير ليبرالي مع أنه متخلف في الـواقع حتى عن الفكر الليبرالي ذاته».

ونرى بسهولة أسباب ضعف المثقف الماركسي العربي لأن الماركسية

بنيت أساسا على نقد الليبرالية باعتبارها قائمة ومتغلبة في الأفكار والأنظمة. عندما ينتقد الماركسي أفكارا وأنظمة ونفسانية مازالت في حيز الامكان فهو يقوي من حيث لا يدري الفكر التقليدي. هذا إذا كان ذا اقتناع بالمنهج الماركسي، وذا اطلاع عليه، ان المثقف العربي في غالب الأحيان يحارب الليبرالية عن قصد ويستعمل وسائل الماركسية بدون اقتناع بها في معركة تكتيكية فقط لأن الليبرالية لا تروق له شخصيا. فيغلب ميوله الذاتية على حاجيات مجتمعه التاريخية ويستعمل الماركسية بمكر تحت شعار محاربة الاستعمار والامبريالية الفكرية»(23).

ان شرط الحداثة اذن كامن في الغرب، ويغدو رفض الغرب تحت مسميات شتى، ميدانا للفكر التقليدي والسلفي. ولعل أزمة الفكر العربي تكمن في وقوفه عند هذا الشرط التحديدي، **قبول الغرب كله أو رفضه كله.** «ولذا فالقول بأن نسق الحضارة الغربية اما أن يؤخذ كله أو يترك كله، كما ينادى البعض، وأنه لابد من اعادة صياغة الانسان العربي ليتفق مع مقتضيات العصر الحديث كما نشأ في الغرب، ليس قولا علميا لأنه محاولة تعميم ما هو خاص»(24).

ان الثنائيات التي أفرزتها تجربة النهضة العربية، والتي أصبحت ميزة هامة للفكر العربي في القرن العشرين، هذه الثنائيات التي تجلت في **الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، التقليد والغربنة،** قد وضعت الفكر العربي في مأزق، وقادت الى انكسار المشروع التنويري وانكسار الليبرالية واخفاقات الحداثة العربية. ولم يكن استحضار التجربة اليابانية وثورة الميجي الا تكريسا لهذه الثنائية التي حكمت على الفكر العربي أن يدور في حلقة مفرغة، ولذا فاننا اذا وضعنا مقياس التقدم كمؤشر لمسار النهضة، فربما وجدنا خللا في هذا المقياس، أو ربما وجدنا انكسارا في مسار الفكر النهضوي العربي، **لاسيما بعد اشتداد الظاهرة الأصولية في الثقافة والمجتمع،** وليس أدل على ذلك، من إعادة نقد **طه حسين وعلي عبد الرازق وشبلي شميل وجمال الدين الأفغاني.** وكل هذه مؤشرات على انكسار المشروع النهضوي العربي.

ولئن سجّل المشروع النهضوي انكسارا واضحا، لاسيما على صعيد تكريس قيم العقلانية والتنوير والحداثة، الا أن **هذا لا يعني أن نستعيد أسئلة النهضة من جديد، كما تمت صياغاتها في القرن الماضي**، والاّ نكون قد قبلنا الدخول في دائرية زمنية قوامها التكرار والترديد، وأساسها التخلف. وربما نكون اليوم في حاجة الى نقد اشكاليات النهضة كما تحددت آنذاك، ليس بهدف تقويض تجربة النهضة، ولكن بهدف **تفكيكها معرفيا كمقدمة لاعادة صياغتها وفقا للتطور الفكري والمعرفي الذي شهده العالم خلال هذا القرن**، ووفقا للتحولات الفكرية والايديولوجية في الغرب نفسه، ونستطيع أن نقول أن عملا مثل هذا قد بدأ فعلا، مع مفكرين أمثال **العروي، محمد أركون، هشام جعيط، الجابري، ادوارد سعيد، عبد الكبير الخطيبي، حسن حنفي، سمير أمين، أنور عبد الملك** وغيرهم.

ان أسئلة مثل الذات والآخر، أو ماذا نأخذ من الغرب، وماذا نترك، قد تغيرت اليوم بصورة تامة. فالسؤال النهضوي الراهن وان كان متعلقا بالآخر، الا أنه يأخذ منحى آخر، لأنه يضع الآخر موضع المساءلة والنقد. وقد أشار عبد الكبير الخطيبي الى هذه الاشكالية المغايرة في تحديده للذات والآخر «مصلحتنا نحن؟ نحن؟ نحن؟ من نحن ضمن هذا السؤال؟ من نحن ضمن انتشار التقنية واندلاعها؟ ليس الشرق مجرد حركة بسيطة (جدلية، تأملية، ثقافية) نحو الغرب. ان كليهما يشكل منطلق الآخر وغايته. ونحن نحول الاتجاه نحو فكر كوني متعدد. انه هذا الفكر المغاير الذي يبني ذاته خطوة خطوة دون السعي نحو هدف مضمون»(25). كما أن سؤال الغرب قد اختلف أيضا. فبعد زوال الاستعمار بصورته التقليدية، **أصبح الغرب يشكل سؤالا مغايرا.** لم يعد شرط الهوية في ظل تحدي الغيرية والاختلاف. «أليست أوروبا أولا وقبل كل شيء سؤالا يمسنا في صميم وجودنا، سؤالا، أي حدثا لا مفر منه؟ ليس خيرا ولا شرا، لكنه شرط، مسؤولية، ينبغي علينا أن نتحملها بعيدا عن الحق والوعي الشقي»(26)، ويضيف الخطيبي مفصلا هذه العلاقة الجديدة بالغرب «إذا كان الغرب حالا فينا، لا شيئا خارجيا مطلقا يكتسحنا، ولا كسيادة خالدة، وانما كاختلاف، كمجموعة من

الاختلافـات ينبغي أن نضعها كما هي في كل فكر اختـلاف، ومهما كان مصدره، اذا لم يعـد الغرب (الـذي يسمى هكذا ويـوضع على هـذا النحو) مجرد وهم متولـد عن فزع لا حدود لـه، فينبغي إعادة التفكير في كل شيء، وتلك هي الأسئلة الصامتة التي تعتمل في أنفسنا»(27).

هذا التغيير في الوعي العربي تزامن أو انـه أتى بعد ولادة وعي مغاير في الغرب، **كانت تيارات الحداثة ومـا بعد الحداثة مؤشرا دالا عليه**، ففكر الاختلاف الذي ظهر في الغرب، سواء الماركسيـة في أبرز رموزها، (ماركس، غرامشي، لوكاش، التوسر) أو الفرويدية (فرويد، لاكان) أو الكتابات المغايرة (نيتشه فـوكو، دريـدا، رولان بارت) **هذا الفكر بـاتجاهاته المتنوعـة مدّ جسورا جديـدة للحوار مع الشرق.** فنقـد الغـرب الـذي ينشأ من داخل الثقافـة الغربيـة ومطالب بنقـدها (مـاركس) أو تفكيكها (دريـدا) أو القيام بحفريات أركيولـوجية في بيئتها (فوكو) هذا النقـد دفع بالمثقفين العرب الى محاورة هـذه التيارات بحثـا عن خطاب جـديد، لا ينطلق من عقـدة الشرق والغرب، بل يقـوم أساسـا على البحث المعرفي في هـذه الثقافة التـي فرضت نفسهـا على العـالم كنمـوذج نهائي للتطـور. «لهذا فعنـدمـا نحـاور فكـر الاختلاف الغربي (سواء فكر نيتشه أو هايدغر، أو فكر موريس بلانشو أو جاك دريدا)، فاننا لا نأخـذ في اعتبارنا أسلوب التفكير فحسب، وانما كذلك الاستراتيجية المتبعة كي نجعلها في خدمـة نضالنا، ذلك النضال الذي يتطلب تحررا فعليا من الاستعمار وفكرا عينيا للاختلاف»(28).

ـ 7 ـ

نستطيع أن نخلص من هذا العرض لاتجاهات المثقفين العرب ومشاربهم في مسألة الـذات والآخر، والتنـويعات التي كشفهـا تطور المفكـرين العربي والغربي، الى أن **ملمحا جديدا أخذ يتشكل في خطاب النهضة**، وان الأسئلة التي كان يصنعهـا الغرب في السابق قد بـدأت في النزوح، لتنبع من الشرق، لكن هـذا التيـار لم يتحـدد بعد بصـورة نهائيـة. ويمكن القـول أن **أنبياء الشرق الجدد لازالوا يستمعـون لهمس جبريل الغربي في آذانهم. وإذا**

أستعدنا تشبيه العروي الشهير نستطيع القول بشيء من التعميم، **فوكو وراء الجابري، نيتشه وراء الخطيبي، غرامشي وراء العروي** حقا ان هؤلاء جميعا يرفضون مرجعية الغرب، لكنهم يقعون في أسرها لأن النظام المعرفي والسائد لايزال قائما على الارسال والتلقي. لم نبدأ بعد مرحلة الحوار والنقد الذي تحدث عنه هؤلاء. فالخطيبي مثلا يدعو الى التخلي عن فكرة النمذجة في علم الاجتماع، سواء عند ماركس أو غيره، كما يدعو الى تحطيم مركزية المعرفة الغربية وفكّها شيئا فشيئا عن ميتافيزيقاها الأرسطية: «إعادة التفكير في التاريخ والعلم، لا بالرجوع الى مركز أو أصل (الغرب) ولا جدال أن السيطرة الأكثر عنفا (على مستوى المعرفة) هي التي تجعل المسيطر عليه يعتقد أو يفكر بأن مكان، ومركز، وأصل كلامه موجود عند المسيطر»(29).

الا أن هذه الدعوة تواجه الواقع السائد الذي تسعى الى تغييره. فالغرب لن يسلم أسلحته بمجرد اعلان النوايا. فالمعرفة العربية الراهنة «تمارس نشاطها على هامش المعرفة الغربية، واذن فهي لا توجد داخل نطاقها مادامت تابعة لها محددة من جانبها، ولا تقع خارجها مادامت لا تستطيع موضوعا لتفكيرها ذلك الخارج الذي يؤسس كيانها. ان هذا الهامش الذي توجد عليه المعرفة العربية الراهنة هو بمثابة حدود عمياء تنتصب في وجهها». (30).

انمحاولة الخروج من أسر الثقافة الغربية والفكاك من سلطتها، واقتراح تشكيلات خطابية بديلة خارج الغرب، تتضح في الكتابات العربية الراهنة. الا أننا نلاحظ أن هذا التيار يستمد جذوره من الغرب، وأحيانا يتحدث بلسانه، وكل هذه معوقات وموانع لنشوء خطاب مغاير ومخالف. حقا ان خطابا مغايرا لا يفترض قطيعة معرفية، بل يفترض حوارا واتصالا، الا أن مسألة اللغة تظهر بدرجة أساسية عند الحديث عن المغايرة. فالمعرفة تتأسس على اللغة، لأن هذه ليست مجرد وعاء للفكر، بقدرما هي عامل نشوء وتكوين لهذا الفكر. ومن هنا تبرز ضرورة تحويل الترجمة الى

تعريب، لأن التعريب يتضمن تمثل فكر الآخر واستيعابه ضمن منظومة معرفية جديدة.

من جهة أخرى، نلاحظ انتشار التيارات الماركسية والوجودية والبنيوية في الثقافة العربية، لكن هذه التيارات ظلت هامشية وبرانية، ولم تستطع تجذير أنظمتها المعرفية في ثقافتنا العربية الراهنة. والنتيجة كما نلاحظ، سيادة الفكر التقليدي والسلفي، وارتداد الفكر العربي الى مرحلة ما قبل الأفغاني ومحمد عبده، ان المسألة الأساسية في نظري، لا تكمن في ظهور أفكار ماركس أو نيتشه أو فرويد أو فوكو في الثقافة العربية، لأن هذه الأفكار تندرج في الأخير في إطار الخطاب المعرفي الغربي، وتشكل امتدادا من امتداداته، على الرغم من تمردها الظاهر عليه. والمطلوب هو نشوء خطاب **مغاير، ينطلق من النقد المزدوج الذي تحدث عنه الخطيبي وسمير أمين، ويقوم** على انقاض نظام المركز والأطراف، **ويعمل على تفكيك المعرفة الغربية** ونقد أنظمتها المعرفية، **لكي** يتيح المجال **لنشوء خطاب مختلف، يحاور الآخر ويغايره.**

بهذا المنظور تتحدد الاشكالية المعرفية الراهنة للثقافة العربية، فالمطلوب ليس استعادة أسئلة النهضة لأن برنامجها لم ينجز، ولأن **الردة السلفية أصبحت قوية هذه الأيام.** على العكس، ان المطلوب اعادة النظر في تلك الأسئلة ونقدها، لأنها بعد قرن من الزمان لم تؤد الا لهذا الوضع الهجين.

والسؤال الآن، هل ينجح المثقفون العرب، وهم على مشارف الألف الثالثة، في الامساك بطرف الخيط، ليبدأوا تشكيل خطاب معرفي مغاير، ويحققوا تحررهم من عبودية الآخر وانعتاقهم من قيود الماضي، أعتقد أن التفكير بهذه المسألة ضروري وأساسي، لكي نتمكن فعلا من انشاء خطاب معرفي جديد وتحقيق استراتيجية فكرية مغايرة.

(1) د. شاكر مصطفى: الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي ـــ مجلة المعرفة السورية يونيو 1974.

(2) محمد علي لقمان: بماذا تقدم الغربيون؟ 1352هـ

(3) عبد الله العروي: الأيديولوجية العربية المعاصرة ـ 1970، ص 41.

(4) العروي: نفس المصدر ص 64.

(5) العروي: نفس المصدر ص 74.

(6) د. محمد عابد الجابري: اشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث. منشور في كتاب التراث وتحديات العصر، مركز دراسات الوحدة العربية.

(7) جاك بيرك: نحو حوار أندلسي الأبعاد، مجلة مواقف 58.

(8) د. سمير أمين: نحو نظرية للثقافة ص 76.

(9) د. سمير أمين: نفس المصدر ص 66.

(10) د. سمير أمين: نفس المصدر ص 102.

(11) ادوارد سعيد: الاستشراق

(12) د. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب

(13) حنفي: نفس المصدر

(14) حنفي: نفس المصدر ص 34.

(15) حنفي: نفس المصدر ص 36.

(16) حنفي: نفس المصدر ص 38.

(17) اندريه ميكيل (لقاء): مجلة الفكر العربي المعاصر، صيف 1982.

(17) عبد الله العروي: أزمة المثقفين العرب ص 114.

(19) ادوارد سعيد: الاستشراق ص 37.

(20) أنور عبد الملك: الاستشراق في أزمة، مجلة الفكر العربي، مارس 83.

(21) د. محمد عابد الجابري: مصدر سابق ص 55.

(22) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، طبعة ثانية ص 17.

(23) العروي: المصدر السابق ص 55.

(24) د. عبد الوهاب المسيري (ترجمة): الغرب والعالم.

(25) عبد الكبير الخطيبي: استراتيجية المغايرة ـ منشور في كتاب التراث وتحديات العصر ص 348.

(26) الخطيبي: نفس المصدر ص 334.

(27) الخطيبي: نفس المصدر ص 335.

(28) الخطيبي: نفس المصدر ص 339.

(29) الخطيبي: نحو عالم اجتماع للعالم العربي، مواقف 30/ 31 و 5 و 7 و 1.

(30) الخطيبي: نفس المصدر.

قصّة قصيرة

حلم السبيل (2) (*)

مصطفى الكيلاني

يُقضّي الرجل «م» ساعتيْن من المشي في كُلّ يوم. تنطلق الجولة من باب العمارة الخربة وتنتهي قُبالةَ أحَد الأزقّة..

يوم الأحد. يكون السير فجْرًا. الإثنيْن صباحًا... السبت تنقضي الجولة بسهرة خمريّة في نزل فاخر.

يسأل الطفل أباه «م»: لماذا السير في زحمة الطريق طيلة أيّام الأسبوع وفي أزمنة مُحدّدة؟

يُطْرق الأبُ مُفكّرًا ويُطْبقُ على المكان صمت ثقيل. تُبدأ الجولة في كلّ يومَ بحُلْم مبتور: شيخ يلبس عمامة ويُمسك قلما من القصب وأمامه دواة وورَقة خُطّت عليها أسْطُرٌ لا يتبيّن منها الحالم إلاّ «قُدِّرَ لهُ.. ما كان لَيَكون.. فتَحَ.. فَتْحًا...».

محمّد الزهروني اسم ولقب تَرَدّدَا على لسان الرجل «م» في صبيحة ليلة الحلم... تذكّر حديثا قديما لجدّته عندما كان في بَدْء الشباب ورد فيه ذكر الاسم واللّقب مع وصف موجَز لبعض صفات المُسَمَّى.. لحية كثّة بيضاء وعمامة وعينان ضيّقتان ووجه مُشْرَبٌ بالحُمْرَة وبعض النتوء في الأسنان العُلْيا وشفة سُفلى غليظة... كأنّه سمع جدّته في الحلم تقول: سرْ في شارع باب البحر وستجد منزل الشيخ في زقاق فرعيّ هُناك.. مُرَّ علَى شُقَق العمارات والمنازل السفليّة بَابًا بَابًا... ترقّب خروج السكّان من بُيوتهم واحدًا واحدًا... ولكنّ الأزمنة لم تتغيّر.. حيطان عالية ولافتات مكتوبة باللّغتيْن العربيّة والفرنسيّة ومعلّقات الإشهار وروائح البنزين والزيت المقليّ وأطعمة منتصف النهار وضجيج السيّارات والباعة تُخْفي حقيقة يُريدُ «م» أن يعلم تفاصيلها....

هذيان منتصف الليل. امرأة سمراء فارعة الطول، تلبس بنطلون «دجين» وقميصًا أصفر وتُضانك الزحمة، ثمّ تندفع إلى الرصيف المُقابل ويتراءى وجهُها في شحوب ضوء الفانوس البلديّ قطعة من الرعب.. عين بلا أشفار وأخرى نصف مُغْمَضة وجبين بارز وفم ضيّق وأنف دقيق الأرنبة تُهرول المرأة بعيدا عنه ثمّ يبتلعها أحد الأزقّة... المكان نفق. باب مخلوع. سقيفةٌ بيت هَرم. غرفة مستطيلة يتوسّطها سرير عليه حبّات مسْبحة مُتناثرة وَسروال «دجين» وملابس نساء داخليّة وخرقة مُلَطَّخة بالدّم والكُحْل، وفي الجدار المُقابل صورة جسد أنثويّ نصف عار، الثدي الأيمن إلى الأعلى تُمسك بحَلَمته أطراف السبّابة والوُسطى والإبهام والشعر مسدل على كتفيْن عاريَتَيْن والرأس مُنْقشع، وبين الفخذيْن قطعة قُماش حريريّ والقدمان على أهبة الوقوف، وفي الجدار الآخر صورة شمسيّة مُضَخّمة تكسّر زجاجها كأنّها للشيخ الزهروني وإنْ لم تظهر بوُضوح عمامته ولحيته الكثّة البيضاء وعيناه الضيّقتان الصارمتان..

شَرْخ هناك في زجاج النافذة المقابلة يقسم المشهد الخارجيّ إلى نصفيْن: بقع سحاب وأغصان شجرة عجوز وفراغ الحائط تمرّ في لمْح البصر...

يعلم «م» أنّ الأيّام تمضي وعقارب السّاعة تدور و«الزهروني» يُقَضّي آخر أيّامه في منزل مهجور داخل زقاق في مكان غير معلوم يُسبّح بكلمات لا يفهمها إلاّ الأتقياء.

الشارع طويل. يوم الأحد قَجْرًا، رذاذ خفيف. ريح شتويّة تكنس الأرض. دكاكين «اللّبلابي» و«الفطائر» والمقاهي خالية إلاّ من سكارى ليلة السبت.

يشقّ «م» طريقه في اتّجاه مُعاكس للرّيح الصقيعيّة. يرمقها في زحمة اللّيل تهرول بقامتها الفارعة.. يتمنّى أن لا تلتفت إليه... لا يتمالك نفسه، يندفع في ملاحقتها...

تلتفت إليه. عين بلا أشفار والأخرى نصف مُغْمَضة وجبين ناتىء وفم ضيّق يبدو أنّه أدرد وذقن دقيق يعلوه احمرار.. نوافذ الشقق مُقْفَلة وخيوط الرذاذ تُعابث فوانيس الشارع الطويل وصاحبة البنطلون «الدجين» تركض لاهثة كَقطّة مزبلة يُداهمها خَطرٌ مّا.. تختفي في مُنعرج ثمّ ينحسر ظلام الفجر بتُؤَدَة ليُولد صباح ميّت..

يومُ الإثنيْن صباحٌ شتويّ يعجّ بحَركات العمّال والمُوَظّفين والطلبة وتلامذة الابتدائيّ والثانويّ والحافلات والسيّارات المطر غزير. الحيطان المُبَلَّلة ترتعش ألوانها وأشكالها في زحمة مشهد رماديّ يمتدّ من أسفل

الأرصفة وأوحال البالوعات الفائرة إلى الأعلى حيث السحب الداكنة وخيوط المطر نبال ترشق جثة النهار الوليد... أخبار الثامنة حروب، دمار، الدولار، القُبّعات الزرقاء، الأطفال يُقتلون...

اعتاد «م» أن يتناول قهوته الصباحيّة حذو المذياع ليستمع بانتباه إلى أخبار العالم. محاولة انقلاب فاشلة.. الأمَمُ المتّحدة. مجلس الأمن. المساواة بين جميع الأمم. أطفال العراق. حقّ الملكيّة. الانتزاع واجب. المحكمة تقضي بحقّ التسوّل في الولايات المتّحدة الأمريكيّة.

تهبّ على المدينة ريح شتويّة باردة. الطريق إلى «محمّد الزهروني» مجهولة. مطر وأوحال وأزقّة ملتوية وواجهات بلّوريّة وسيّارات ومارّة وأطفال المدارس والنساء يتسارعون بلا وجهة. الشارع طويل. الثلاثاء العاشرة صباحا. رذاذ خفيف وهبوبات نسيم شتويّ. يسير «م» من رصيف إلى رصيف. تمرّ أمامه بقامتها المتوسّطة امرأة في الثلاثين، تلبس معطفا أسود... تلتفت إليه.. تبتسم. أنوثة قاتلة.. لا يتردّد.. يُبادرها بالتحيّة تردّ عليه بابتسامة عريضة بيضاء في لون الحليب.. يدعوها إلى كأس حليب دافىء في مقهى صغير.. العينان سوداوان بأشفار طويلة والشفتان قرمزيّتان والشامة على الحنك الأيسر في الأسفل والأصابع مرمرية، وباليد اليُسرى خاتم مُقبّبٌ. تنسكب الدقائق كخيوط المطر خلف الزجاج المُقابل.. يدعوها إلى جولة تحت المطر. لا تُمانع. تُمسك بيده في الشارع الطويل. يضغط على يدها ـ تبتسم ـ العينان سوداوان والشفتان قرمزيّتان والرقبة مرمريّة والدفء ينزرع في حلقه وأحشائه وجعا لذيذا خافتا كأنّه النار تُشرف على الرماد. يدعوها إلى شقّته. لا تُمانع تبتسم. تجلس على حافة السرير. تسأله عن سبب إعراضه عن الزواج لا يُجيب. تبتسم.. يتدثّر بها.. تتدثّر به. الشفاه. ثديان مرمريّان مُجَنّحان يهمّان بالاندفاع خارج القفص. تتشابك الأيدي والسيقان وترتفع الأنفاس في أصوات من التشنّج كأنّها البكاء المُتقَطّع.

الشارع طويل. الأربعاء منتصف النهار. برد شتويّ يكاد يُدْمي الوجوه، السماء شحيحة. لا مطر. أمام مقهى «الأحباب» يجلس طفل في السادسة وحذوه مطريّة صغيرة ومحفظة. يبكي أو يتظاهر بالبكاء. يفرك عينيه عديد المرّات. يسأله «م» عن سَبب البكاء. يجيب باقتضاب إنّه أضاع الطريق إلى المدرسة... في وجه الطفل ملامح غريبة. عينان ضيّقتان سوداوان وابتسامة مُتخابثة كأنّها لشيْخ في التسعين وعلى الشفتيْن أثر شكلاطة. يدعوه «م» إلى البحث عن المدرسة. لا يُمانع. الشارع مكتظّ بالمارّة وشريط السيّارات يمنع المترجّلين من العبور إلى الحافة الأخرى

رغم الإشارة الضوئيّة الخضراء. الشارع بَحْرٌ من الأجسام المتنقلة والأصوات والروائح...

فكّر «م» في صاحبة السروال «الدجين». قد تظهر... «قُدّر لَهُ.. ما كان ليكون.. فَتَحَ. فَتْحًا...». لم ينس ذلك الحلم: شيخ في التسعين يلبس عمامة ويُمسك قلما من القصب وأمامه دواة وورقة خُطّت عليها تلك الكلمات.. حاول «م» المرور بين السيّارات المُتلاحقة... كادَ يُداس، ارتفعت أصوات المُنبّهات والمكابح وانقضى المشهد بفَرار الطفل...

الشارع طويل. الخميس منتصف النهار.. هي بمعطفها الأسود وشفتيْها القرمزيّتيْن وعينيْها اللّيْليّتيْن الواسعتيْن وجبينها الملائكيّ تمشي ومعها ذلك الطفل بابتسامته المتخابثة وعينيْه الضيّقتيْن السوداوين.. يُبادرها بالتحيّة.. يسير معها إلى مدرسة آخر الشارع الفرعيّ القريب من مقهى «الأحباب».. يختفي الطفل في زحمة السّاحة.. يُمسك بيدها وتُمسك بيده.. يدعوها إلى كأس شاي في مكان مُريح... لا تُمانع.. يهمّ باستدعائها إلى شقّته، ولكنْ تحصل المفاجأة: تعلمه بأنّها حامل في الشهر الرابع وتلبس معطفها على عجل والدموع تبلّل وجنتيْها وتدعه في وحدته قطعةً باردة من المرمر..

كان المطر غزيرا والرّيح شتويّة عاصفة في مشهد رماديّ... المقهى رَحِم والجنين قطعة صغيرة من اللّحم الآدميّ حمراء في لون الدّم المُتجمّد والزجاج السميك رداءٌ مشيمة ودخان السجائر شُعَيْرات رقيقة بدأت تكسو الجمجمة، وهمسات الجالسين من العاشقين والعاشقات أنباض قلب في حجم حبّة القمح.. الشارع طويل. الجمعة الثالثة بعد الزوال... سماء مُقفرَة رماديّة... لا مطر.. المقاهي والمساجد وواجهات المتاجر وقاعات السنَما حزينة... وجوه المارّة ظلال ميّتة..

تمضي السّاعات بطاءً إلى أن يعلو في السماء آذان العشاء وصفير عاصفة رمليّة، ولا مطر...

الشارع طويل. السبت العاشرة مساءً. ليلة شتويّة باردة. يجلس «م» في حانة بأحد النزل الفاخرة. الموسيقى هادئة. ضوء أحمر خافت يُغطّي الأشياء والوجوه.. على الطاولة قوارير الجعة ومرمدة وأعقاب سجائر.. كلّ الوجوه والأشياء ترتعش الحيطان الضوء الأحمر الخافت الديسكو الأجساد الوجوه الراقصة العرق القيثار. تموج الحانة بما فيها.. يتذكّر «م» صاحبة المعطف الأسود... يتمنّى المكان يتحوّل إلى سرير رحب وتختفي كلّ الوجوه كي تُعَاد ملحمة العناق الحميم.. يضيق المكان وتنقلب الأصوات المُوَقّعة إلى جلبة.. يفيض حزن ذلك الخميس... يودّ أن يراها الجنين

حُـلْـمُـه الجديد. يَـلْـمح بين التيقّـظ والإغماء طـاولـة في أقصى الحانـة يجلس حـذوهـا طفل، ذلك الطفل بـابتسامتـه الـمُـتَـخَـابِـثة وعينيْـه السوداويْـن، وعلى يمينه صاحبة المعطف الأسود والعينيْـن اللّـيْـلـيَّـتَـيْـن والشفتيْـن القرمزِيّـتيْـن، وعلى يساره صاحبة البنطلون «الدجين» والوجه القبيح وبيدها صورة شمسيّـة مُضخّـمَـة في إطار من الخشب الـمُـنَـمْـنَم خلف زجاج كأنّـها للشيخ محمّـد الزهروني..

تتسارع دقّـات قلبه في الجلبة وتكاد تكتسحـه موجة نعاس، يرفع رأسه ويفتح عينيه في آخر محاولـة تَـيَـقّـظ.. يُـبْـصر وجهها الملائكيّ وابتسامة طفلة رضيعة ووقـار شيخ في التسعينّ ثمّ يُـعَـاوده ذلك الحلم: شيخ يلبس عمامة ويُـمسك قَـلَـمًـا من القصب وأمامه دَواة وورقة خُـطَّـت عليها أسطر لم يتبيّـن منها إلاّ «قُـدِّرَ له.. مَـا كان ليكون.. فَـتَـحَ.. فَـتْـحًـا..».

(*) «حُـلْـم السبيل»، عنوان قصّـة كتبتها منذ سبعة أعوام، تقريبًـا، وقد وَجَـدْتُـنـي مُـضْـطَـرًّا إلى إعادة العنوان وإنْ كان هذا النصّ مغايـرًا تَـمَـامًا للنصّ القصصيّ الأوّل.

قصة قصيرة

حافة الليل

عبد الرسول العربي

لم يكن ليحدث ذلك لو لا ان المرأة التي بجانبي همست لي : إنني خائفة؟!

ومنذ تلك اللحظة بدأت الحكاية تكتب نفسها.

كان البحر الذي يمد لسانه الى اطراف الشاطىء يومئ لي بخيال ما يلوح في افقه ويغيب وكان بوسعي ان اخفي ذلك بيني وبين عيني وهما يسترقان النظر عبر حافة الليل.

لكنني حين المرأة اعلنت عن هواجسها وهي بعد عارية بجانبي منتهية للتومعي من وجبة شبق حملناه معنا وأكلناه هناك.

كان جسدها طريا بين أصابعي فيما تبدو وكأنها تذوبَ كقطعة بخار، ثمّ تتكون ثانية بين ذراعي.

كان جسدها يمنحني دفئه ويحتويني. وحين يستغرقني الولوج انسى انني وحدى فأدارى قلقي بالنظر الى الشاطىء الذي يمد لسانه لي عند حافة الليل فتلوح لي عروس البحر تستعطي حديثا عابرا معي.

أهمس لها ان من انت؟!

- أنا حورية البحر جئت إليك من صقيع البحار المظلمة التمس لديك ليلة دافئة خذني بذراعيك وانشل جسدى من وحشته وساعدني على شبقي خذني اليك لحظة وهب انني الوذ بك.

مددت يدي اليها ونهضت بها من حافة البحر الى حافة الليل وجلسنا نتحدث.

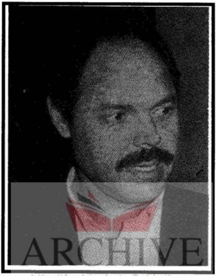
قالت:

لماذا ترفض ان تمد لي يدك هذه الخشنة وتضعني في نارك الملتهبة على

الشاطىء لقد مللت سيدى الاسماك الملساء..
همست:
سيدتي ما وراءك؟!
قالت:
البحـر ورائي وانت ونارك هـذه المشتعلة في حـافة الليل امـامي فغطيني بـرداء الدفء وامنحني جسـدك لليلـة واحدة ثـم لن ترني بعـد ذلك الا في الاحلام.. دعني أجوس عبر هضاب ذارعيك والعـق من فوق جسدك حرارة النـار والعرق إنني إنني اشتهي ان اغيب بين ذراعيك تـاركة البحـر ورائي والأسماك الملساء.
تململت المرأة النائمـة بين ذراعي وفركت عينيها وكـادت ان تنهض لو لا ان مسحت بيـدي على جبينها : أن نامي.... فنـامت عارية بين ذارعي فيما حـوريـة البحر تجلـس القرفصـاء عـاريـة بـدورها تتلـذذ بـالسنـة اللهب المتـصاعدة.
قالت:
لماذا لا تنهض معي الى الشاطىء لكي نمشي معـا تعال ـ وأخذت ـــ بيدي فيما إتكأت المرأة النائمـة على الوسـادة الملقاة وجدت نفسي واقفـا هناك على الشاطىء مع حورية تتحدث:
نحن ـ قالت ـ نحلم بالشواطىء.. وانتم تحلمون بالاعماق نريد الشمس نحن واللهب وجحيم الرمـال..... وخشونة البرارى وانتم بـدوركم تحلمون بحياتنا الملساء.
كانت الحورية التي اخذتني من يـدي قد إنغرست بنصفها الاسفل داخل الماء فيما نصفها الاعلى ارتمى على صدرى كان شعرها يلامس اطراف الموج فيما هي وضعت راسي على عنقها قائلة لي بتغنج:

ـــ يمكنك ان تتامل البحـر الان من خـلالي وبدورى اتـامل اليابسـة من خلالك...
الحورية التي احتوتني بذراعين املسين صارت تنزلق من على كاهلي مثل الماء وكان بـوسعي ان احس باختفـائها من بين اصـابعي راودتني وحشة عابرة فإنكفأت الى إمرأتي التي اكتشفت انها اختفت تماما.

عبد الرسول العربي ـ ليبيا
1991/10/21 م



محمد الخالدي في سطور

- ولد عام 1948 بالمتلوي .
- زاول تعلمه الثانوي بتوزر ثم انتقل إلى المرسى حيث تخرّج من دار المعلمين فيها. - درّس ثلاث سنوات كمعلم في المدارس الإبتدائية. - نشر في تلك الأثناء عددا من القصائد باللغتين العربية والفرنسية في الصحف التونسية. - شدّ الرحال عام 1972 إلى المشرق لمواصلة دراسته.
- تحصل على الإجازة في اللغة العربية وآدابها من جامعة بغداد عام 1977. وعلى الماجستير في نفس الاختصاص عام 1982.

ـ نشر عــددا كبيرا من المقـالات والقصـــائد في الصحف والمجـلات التونسية والعربية.

ـ صدرت له مجموعتان شعريتان هما :

ـ قراءة الأسفار المحترقة 1974.

ـ كل الذين يجيئون يحملون اسمي 1978.

ـ يهيء للطبع عمله الثالث وهو مشروع شعري يضم ست مجموعات هي :

ـ كتاب السيرة . ـ لمرائي والمراقي . ـ المقامات . ـ مباهج .

ـ التباريج . ـ وطن الشاعر .

ـ يقيم منذ عام 1984 في جنيف بســويسرا حيث يعدّ رسالة دكتوراه في الأدب العربي الحديث .

ـ من آثاره المخطوطة :

ـ كتاب السماع . ـ الصحراء تحتفي بالأعشى .



صدر
أخيرا

كتاب السّيرة

شعر
محمد الخالدي

1 ـ علاقة

قدرُ الجزيرة أن تسفَّ رمالهَا سغَبَا
وتموتَ من ظَمإ
ليُعْشبَ قفرُها لَهَبًا فأخَالهُا قد أورقتْ غَضَبَا
وأخَالُني في نارها حطبًا
وأحَارُ كيف أُحبُّها
أوَ ما رووْا :
من رامَها تعبًا

2 ـ سيد الطقوس السرية

يأتي كلَّ مساء
معتمرًا قلقَ النّاس جميعًا
تَزَّاحَمُ في عينيه رُؤَى مدن مغلقَة
يُلغي الزّمنَ الشّاحبَ ، يبدأ رحلتَه الصّعبةَ
بين عذابِ الشّعر
وذكرى امرأة هجرتْ
يدخل مملكة الحزن وحيدًا
ويُقيم طقوسًا في السِّرِّ
ـ أمعجزةٌ أن تأتيَ يا فوْضَى الكلماتِ المشنوقة
لم يدْر بمحنته أحدٌ
○ حينَ يضجُّ، يلفُّ عباءَتَه الخضراء
ويمضي
لن يدركَ محنتَه أحدٌ

المرائي والمراقي

1 ـ معراج

سمونا، فلمّـا انتهينا
إلى باب طوبى وجزنا طوى قال : أينا ؟
أبعد المدى شفق لم نطلْهُ ؟
أبعد النجوم مقام سما لم ننلْه ؟

دعانـــي
وألبسني تاجه، طاف بي جنّة الخلد
قال : أقمْ حيث شئتَ
فكلّ السَماء فضائي
وكل البلاد جناني

2 ـ آخر السّالكين

لو كان لهذا العصر وليٌّ
كنت وليّه
لو كان لهذا العصر نبيٌّ
كنت نبيّه
لك أحوالٌ ومراقٍ لو عنّت للصّوفيينا
نزعوا الخرقة منّ ولَه
وأباحوا الرقص مع المَخمورينا
ودعوا كل مجانين الحيّ
وكلّ المجذوبينــا :
ـ هبّوا نكشف لكم الغيب وسرّ الأحوالِ
رمو بجميع الأسمال

في النّار، وعادوا للحان
كي يفنوا العمر سكارى
بين سماع وقيان

شبتَ وحيدًا
وعلا وجهك حزن وغضونُ
لم يدروا من أنت ؟
ولا من أين أتيتَ ؟
ولا كيف ؟
فلذت بصمتك تستقرىءُ وجه الغيب
وتعلنُ ما سيكونُ

3 ـ جبل البلّور

بَدَا في الأفق معتمرًا
غيوم الفجر متّزرًا
بوشي النّور، مسحورا
بدا نورا
على نور، بدا ألقًا
على ألق، بدا شفقًا
تلفّع بهجة الأسمار ... نادينا :
متى يا حافظ الاسرار تؤوينا
مضى زمن ونحن نكابد الأشواق والأهوالَ
جُزْنا مجمعَ البحرين
مرًّا نركب الغَيما
ومرًّا نركب النّجما
عبرنا رحب هذا الكون، يملأنا النّشيد البكْرُ
تحدو حلمنا الأقمار
والأسحـــار

ما هدأت حرائقنا
ولا جفّت مآقينا
كأنّك قائم فينا

سألنا والمدى أبدٌ
عن الأشواق نطويها وتطوينا :
متى يا حافظ الأسرار تؤوينا
فنمرح في رباك الزُّهر
نتلوَ آيَ هذا الكون ،
طال هيامنا وانجاب ماضينا
حلمنا : سوف تحضننا ومازلنا
نمنّي النّفس :
تلك مساكب البلّور تومىءُ
فلنَقُدّ السّير، لكنّا
تعبنا دون مرآكا
متى يا كاتم الأسرار نلقاكا ؟

4 ـ سورة النور

هذا النور سناهُ
وهذا الفيض مداه
فلولاهُ
لما انكشف السرّ ولولاه
لما ضجّ وليٌّ فدعاه
له الشعر ونجواه
له الأرضون يطوف بها فتهبّ للقياهْ
له الملكوت يهَشُّ لرؤياهُ
الغيم مراكبه
والأفق خطاه

لبهيّ الطلعة هذا أحوال
ورؤى ما عنَّتْ لسواهُ
يوم تجلّى
عشيَ الشّعراءُ لمرآه

5 ـ حواريــة

أراك شاحبًا فما الذي دهاكْ ؟
وما الذي أضناك
ـ قال : الذي أضناكْ
ـ تعثّرت خطاك !
ـ من فرط سكري
تعرّقت يداك
ـ من طول ذكري
ـ أراك ترقب النجوما
وتسأل التّخوما
ـ أبحث عن مراكبي
تركتها تهيم في المدى وتمخر السّديماَ
ـ وهذه الغضون ؟
ـ علامة أن الهوى مكينُ
ـ فمن إذن تكون؟
ـ مولَّهٌ أضناه
عشق ، فما تراه
إلاّ ودمعه هتون

محيّـرٌ يا صاحبي هواك
تعال نحترق معًا
فما رأيت قطّ عاشقًا سواك

6 ـ الزّائــر

أقمت وما في البلاد سواي
فذي الأرض أرضي
وهذي السماء سماي
فكيف أتيت ؟
وكيف استبحتَ حمايْ ؟
ألم تتهجّ الطريق إليّـا
أما راعك المهمهُ القفرُ يمتدّ
كيف وصلت ؟
وكيف اقتحمت تخومي عليًّا ؟

7 ـ البرزخ

سبحاني
أفنيت الحبَّ وما أفناني
لي في كل سماء عرش ومراق
وليَ الأرضون السّبعُ مغان
شتّى أزمنتي وقديم سلطاني
غمر الكونَ ضيائي
فتخومي لا حدّ لها... لا حدّ لجلجاني
سطعت أسمائي
أقمارًا وشموسًا رصّعن سمائي
سبحانـي
ما أعظم لألائي!
ما أكثر تيجاني !

التّباريح

1 ـ طقس

... وشربنا
فتذكّرنا
فحنَنَّا
فشرقنا بالدمع جميعا
وذكرنا الجيرةَ والأحبابَ جميعًا
وجهشْنا :
ذاك زمانٌ ولّى
ثم غرقنا في الصمتِ جميعا

2 ـ نــأي

يحفر العرَقُ المـرُّ جرحًا
والمقامُ العراقيُّ جرحًا
تحفر السنواتُ أخاديدَ في الوجه موغلةً
يهرم الزمنُ الغضُّ والشعرُ والليلُ
ينأى الأحبةُ، تنأى البلادُ
○ بين حزني ووجهك هذا المدادُ
وَهذا السّهادُ

دراسة

قراءة في طور من «أطوار المريد» لمحمد الخالدي

علالة حواشي

مدخل:

نتناول طورا من «أطوار المريد» وهي سبع وحدات شعرية للشاعر التونسي محمد الخالدي نشرت بتاريخ ماي ـ جوان 1992 في مجلّة «كتابات معاصرة البيروتية» عدد 14.

وهذا الطور بعنوان: «حوارية» وهو الثاني من حيث الرتبة ومتركّب من مكوّنين أساسيّين إن صحّ التعبير. يبتدىء الأول من: «أراك شاحبا» ليقف عند: من «طول ذكري» ويبدأ الثاني من: «أراك ترقب النجوما» وينتهي عند: «دمعه هتون» أي آخر الطور. وسنحاول قراءته من حيث الدّال والمدلول أو شكلا ومضمونا.

والطور هو الآتي:

حوارية

أراك شاحبا، فما الذي دهاك؟
ـ قال الذي دهاك.
وما الذي أضناك ؟
ـ قال الذي أضناك
تعثرت خطاك
ـ من فرط سكري

تعرّقت يداك
ـ من طول ذكري.
أراك ترقب النجوما...
وتسأل التخوما
ـ أبحث عن مراكبي
تركتها تهيم في ا لمدى وتـمخر السديما
ـ وهذه الغضون؟
علامة أن الهوى مكين
فمن إذن تكون؟
موله أضناه
عشق، فما تراه
إلا ودمعه هتون

تغلب على هذه القطعـة تفعيلة الرجـز: «مستفعلن» وإن خرج الشـاعر في بعض الحالات عنهـا تماما ولست أعني طبعـا العلل والـزحافـات بالمفهـوم التقليدي، ومع ذلك فقد بقيت القطعة خفيفة الوقع كأنها غنائية لما تتمتّع به تفعيلة «مستفعلن» الطاغية هنـا من قصر في الحركات والسكنات إذا قورنت مثلا بتفعيلة «متفاعلن» كما ذهب الى ذلك أحمد أمين في نقد الأدب(1).

والطور حـوار لما يحمله من سؤال وجـواب وخطاب وقـول ونصّ مقول (القـول ومطّة...) وهـو استبطان نفسي ذاتيّ وهـذا النوع معلـوم في الأدب عمـومـا ويكفي أن نشير الى الأدب الـرومنسيّ وأدب الـرّوائيّين من أمثـال بروست كي نتأكّد من ذلك.

إلاّ أنّك إذا ألقيت نظرة على عنوان المجموعة كلّها ثمّ تأملت هذه الحوارية تبينّ لك أنّ صـاحبهـا أراد الإستبطـان الصّـوفي أو قل التصـوفي إذ أن «المتصوف متطلّع إلى حال الصوفيّ»(2). والفارق بيّـن بينهما فما الذي جعلنا نصدر هذا الحكم؟

إذا خرجنا بالعنوان عن دلالته ومفهومه اللغويّين وهما حالات أو مراحل من يحب أو يريد أو يَتشيّع لآخر وتسـاءلنا ضمن هذه الأطوار وهذا الحبّ أسعفنا الطور الـذي بين أيدينا بأنّه صـوفي فإذا تصفّحنا معجم مصطلحات الصوفيـة للدّكتور عبد المنعم الحفنـي مثلا لرأينا أن «الأطـوار سبعة وهي

الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخفي والأخْفى»(3).

وسـواء أقصد الخالـدي أم لم يقصد فإنـه التزم بـالعدد ولم يتجـاوزه فكانت أطـواره سبعة وأمّا المريـد عندهم فمن همومـه «الإنقطاع إلى الله عن نَظَر واستبصار»(4).

بعد هذا الشرْح الموجز لهذا المركّب الإضافي «أطوار المريد» لغة ومصطلحا صوفيا نمـرّ الى تحليله ومقارنة الفاظه ومعـانيه بغيرها ان امكن حتّى نفيَ بعض ايفاء بالحاجة.

*** المكوّن الأوّل :**

يسأل الشـاعر فيقـول : «أراك شاحبا فما الـذي دهاك؟ ويجيب الطرف الآخـر أو القـرين الـذي هـو نفسه الطـرف الأوّل فيقـول: «الـذي دهـاك» فـالسـائل: أنا والمجيبُ أنا وإن حضرت «الأنتَ» ومـن معاني «الأنـا» عنـد الصوفية»الفعل والفاعل(5). فيقـول القـائل «أنـا بـلا أنـا يعني تخلّيـه عن أفعاله(6) ومن معانيها أيضا الحلول والإتحّاد لقول الحلاج :

أنا مـن أهوى ومن أهـوى أنا   نحن روحـان حللنـا بـدنـا
فـإذا أبصرتني أبصرتـــــه   وإذا أبصرتـــه أبصرتنـــا

ثمّ يمرّ الخالديّ فيتساءل عن سبب الضنى، وإن كان قد أورد الشحوب حالـة في السّطر الأوّل فإنّه لم يبيّـن سبب الضّنى فكـاد الجواب يكون غير مقنع والمتعمّق في آداب الصوفية يلمح تعمّقهم الأكثر في شرح طبائع الضّنى والوجد وربّما أرجأ الشاعر الإجـابة كما سنتبيّـن ذلك لاحقا. إلاّ أنه يعطي سببا مقنعا ظاهريًّا في تعثّر خطاه إذ يقول إنه «أفرط في السّكر» والسّكر هنا صوفـيٌّ وهـو «دهش يلحق سرّ المحبّ في مشاهـدة جمال المحبوب فجأة(8) و«تسمّى هذه الحالة سكرا لمشاركتهـا السّكر الظاهرَ في الأوصاف»(9) وهذا الاستعمال يحيلنا على سبب مقتل الحلاّج إذ أنّه لما سكر رأى فباح بما رأى فعـدّ من الـــزنـاديق وكـان عليـه أن يكتـم سرّ مـا رأى كما ذهب إلى ذلك دارسوه(10) والمعنى عند الخالدي يحيلنا أيضا على قول ابن الفارض:

شربنا على ذكر الحبيب مدامةً * سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم (11)

وكـذلك على قول أحـد الشعـراء المتصوّفين المتـأخرين محمـد علي حيث يقول:

سكرت بعزلتي وهجرتُ راحي * فمن ذاتي غفوتي واصطباحي (12)

وإن كان ما ذَكرناه عند هؤلاء أقـوى معنى وأبعد غورًا وأكثر توسّعًا...

إلاّ أنّ ما أورده الخالـدي مقنع وجيّد خاصّـة إذا علمنا أنه تعـرّقت يداه أو تصبّب عرقا من طول الذكر ومن معانيه عند الصوفية والمتصوفة: «الخروج من ميدان الغفلة إلى فضاء المشاهـد... وأقسامه ذكر اللسان وذكر الخواص وذكر السرّ(13) ولم نعلم في أي مـرحلة أو قسم هـو وربما كـان في مرحلة الوسط إذا تعسّفنا وقلنا مثلا ان الأسماء في الطـور عادلت الأفعال في العدد أو قاربَ الأوّل الثّاني أي ساوت الحالةُ الحركةَ.

* المكوّن الثاني :

يستهل الشـاعـر المكوّن الثـاني بـالإستهـلال نفسه في المكـوّن الأوّل أي بالخطـاب الدّاخليّ «أراك» وسـواء أكانـت هذه الـرّؤية حسيّـة أو قلبية كما أرادها فالمعنَى لا ينقص او يغيبُ.

والشـاعـر في هـذا المكون يـرقب النجـوم ويسأل التخوم وهي في لسـان العرب «حدود ومعالم الأرض،(14) نراه يسرّح بصره بعيدا أو يسبح بقلبه إذ لا مجال للعقل هنا وهو شارد عمّن وعمّـا حوله والشرود «نفر الصفات عن منـازلات الحقائق ومـلازمة الحقـوق»(15) والشرود غير مستحبّ لـدى الصوفية لأنه يلهي عن الحقّ وقال ابـن الأعرابي في الشاردين «أوَ ما تراهم مشرّدين في كلّ واد يهيمـون ولكلّ بارق يتبعـون»(16) بل إنّ الطـوسيّ يذم الشرود فيقول: «إن من الواجب على السّالك أن يكون في صدق الفاقة واللجإ في أيـام حياتـه لئلا يـرد عليه ذلك الشرود فيحسّ بـذلّ الشرود»(17) فانظر كيف جعل من الشرود ذلاًّ.

والشاعر هنا شارد البال يجيبك أو يجيبُ «أناه» ونفسه أنّه بصدد البحث عن مراكبه تركها تهيم في المدى وتمخُر السديم وهو «الضباب الرقيق» وفيه يقول الشاعر العربي: «كأنّ ذراه جلّلَتْ بسديم»(18).

والنجوم لـلإهتداء أو التأمُّل كتأمّل النبيّ ابراهيم فيهـا من قبل والتخوم عبارة عن الفضـاء الشّاسـع الرّحب انفسيح يضيق بالمريـد والمراكب وسائل نقل تمخر بحرا سديما ومـا هو بحر في الواقع، إنه حالـة أو شبه حالة من ليل أو نهار ملفوف بـالضباب والمدى غايـة ومسافـة أو «زمن ذاتيٌّ باطنيٌّ مفصول عنّ الزمن الخارجيّ الموضوعي تمامًا...»(19) وقد عبر عنه الشاعر بالمعادلة بين الماضي والمضارع في طوره أي بين التامّ والنّاقص لأن «المضارع يقتضي مزاولةً وتجدّدًا لصفة في الوقت...»(20) كما ذكر الجرجاني في اعجاز القرآن.

وكلّ هذه العبارات تحيلنا على فكرة الـرّحيل والقلق الوجودي أو الصّوفي وتذكـرنا بالـرحلات الحسيّة أو المعنـوية يقوم بها الصّوفـيّ عبر الأزمان

الموضوعية أو الذاتية ومنها رحلة إبراهيم بن الأدهم الشاقة المضنية التي قام بها سجودا على وجهه في الرّمضاء كما ذكر المؤرّخون والمريدون...

هي الحيرة، حيرة من لم يهتد بعدَ وهي قلق أزليّ مطلق ينتظر إطمئنانًا حسب هيجل.

والرحيل جارى فيه اللاحقون السابقينَ فاسمع مثلا أدونيس علي أحمد سعيد حيث يقول في ديوانه: «مفرد بصيغة الجمع».

إن لأيّامي سفنا

تنتقل بين الشواطىء

(.....)

أبحث عمّا لاَ يلاقيني

باسمه أتعرس وردة رياح

شمالا، جنوبا، شرقا، غربا...(21)

فكلا الشاعرين كما نتبين ذلك «عاجز عن ادراك الموجة الصحيحة التي تبلغه مأمله وتغيم الرّؤى أمامه ويحسّ الضياع والغربة والألم ولكنّهُ... فوق العواطف البشريّة... على حدّ تعبير محمد مصطفى هدارة(22).

أما الغضون ومن معانيها حسب ابن منظور في اللّسان «مكاسر الجلد في الجبين»(23). فهي كما يقول الشاعر «علامة أنّ الهوى مكين». وقديما استدلّ الشعراء على حالة الوجد والحبّ وما يفعلانه بالوهن والفتور والسقم وما شابهه في أبدانهم وقال جميل العذري: خليليَّ ما أخفي من الوجد ظاهر(22) يعني ما يُخلّفه ذلك في جسده والعشق الصوفيّ أشدّ هولاً من ذلك وأعظم إلاّ أنّ الشاعر لو استعمل لفظة «إشارة» بَدَلَ «علامة» لكان المعنى أكثر رمزًا لأن الإشارة في المصطلحات الصوفية: «الإخبار من غير الاستعانة إلى التعبير باللسان»(25) وسمى التوحيدي بعض ما كتبه «الإشارات الإلهية» ولم أجد شخصيا مصطلح «علامة» ثم انها ليست حسب نظري شعريةً وقديمًا عاب الجرجاني كثيرا من الألفاظ الواردة في الشعر كقولك «أيضا».

من يكون إذن هذا الذي يسأل نفسه يريد معرفة نفسه وما حلّ به واستكناه حقيقته، إنه عاشق معشوق، الهوى فيه مكين والمكين ما كانت له مكانة وكانَ له مقام واللفظة قرآنية كذلك كما في قوله في الحديث عن جبريل في سورة التكوير: «ذي قوّة عند ذي العرش مكين»(26).

إنه عاشق معشوق مغرم واسمعه يجيبُ عن سبب ضناه فيقول «مولّه أضناه عشقٌ، فما تراه إلاّ ودمعه هتون» و«الهتون مبالغة كقولك هطول(27).

لقد تمكن الهوى منه وكأنّه يذكّرنا بحبّ رابعة العدويّة إذ تقول:

أحبّـــك حبّين حـــبّ الهوى وحبّـــا لأنـك أهـل لـــذاك

أو في قولها في العشق

قـد تخلّلت مسلك الـرّوح مني ولـــذا سمّي الخليـل خليـــلا
أنت همّي وهمّتـي وحـــديثي ورقـــادي إذا أردتُ مقيـــلاً(28)

والعشق عند الصوفية «أقصى درجات المحبّة وسائر مقاماتها كلّها مندرجة فيه... ومعناه اتّحادُ ذات المحبوب بذات المحبّ... ومن معانيه الغرام والإفتتان والوله والدهش والفناء...»(29).

ولعلنا نتبيّن أن الخالدي لم يستعمل من هذه المعاني على مستوى اللفظ غير الوله وهي مرحلة وسط لأنها وردتْ ثالثة في الترتيب والمعاني خمسة ولو أدمج بقية المعاني لكان ذلك أكثر تعبيرا اذ الفناء يمكّنُ من «الإطّلاع على أسرار الغيوب(30) وهو «أرقى مقامات العشق»(31) ويسمح «بالكشف والمشاهدة»(32).

هكذا يظلّ الشاعر محمّد الخالدي هائماً راحلا ينشد الفناء ضالته يلهث وراءها يريد الخلاص من منزلته بين المنزلتين، السماء والأرض كما أوحت بذلك الينا حواريته لفظا ومعنى، تجربةً وصورةً...

علالة حواشي

ـ المصدر : مجلة **كتابات معاصرة** البيروتية عدد 14، ماي ـ جوان 92.
ـ **المراجع : لسان العرب** لابن منظور : 14 ـ 18 ـ 23 ـ 27.
ـ **القرآن** : سورة التكوير : آية : 20 ـ 26.
ـ ديوان جميل بن معمر العذري: 24
ـ أحمد أمين: **نقدد الأدب**: 1 (الشعر والموسيقى).
ـ **مصطلحات الصوفية** للدكتور عبد المنعم الحفني: 2 ـ 3 ـ 4 ـ 5 ـ 6 ـ 8 ـ 9 ـ 13 ـ 15 ـ 16 ـ 17 ـ 25 ـ 28 ـ 29 ـ 30 ـ 31 ـ 32.
ـ **دراسات في الأدب العربي الحديث** (فصل النزعة الصوفية في الشعر العربي الحديث) لمحمد مصطفى هدارة: 7 ـ 12 ـ 21 ـ 22.
ـ **مقدّمة ابن خلدون** (باب التصوف) 10.
ـ **ديوان ابن الغارض: 11**
ـ **دراسات في الاسلام**: مفهوم الزمن في الفكر العربي الإسلامي قديما وحديثا: 19 ـ 20

قصّة

من الثقب

الناصر التومي

أغمي على الأم، فأسرع بها إلى المستشفى، حيث تبين أن ورمـــا نبت داخل جمجمتها واستفحل خطره ولا يمكن استئصاله، ولن تعيش طويلا.

جلست البنت أمـام التلفاز مـرهقة، منذ قبـول والدتها بـالمستشفى وهي عاجزة التماسك، وتتوقع انهيارا بين الفينة والأخرى وقد لاحظت أن زوجها يسترق النظر إليها وجلا، كان عليما بما قد تفعله فجأة وبقوة لا يقدر عليها بمفرده. لـذلك كلما لمس منها تغيرا عدل عـن مغادرة المنزل وبقي بجـانبها يحرسها من نفسها.

كانت تضغط بيديها على صدرها لـلآلام الحادة بقلبها، الصورة مشوهة موخزة يرتج لها كامل جسمها واحست وكأنها تلقى من شاهق، في حين أن الصورة لا تفارقهـا، تلح عليها، وعبثا حاولت عـدم الاكتراث بها، فقد كانت تنخر في ذاتها تفتح جرحا متعفنا. الصـورة متوحشة تلف بها وتلتف، فاذا مرارة في الحلق وغصة واختناق، وشيئـا فشيئا أحست بدوار، وهي تسحب من وعيها. كانت الصورة تغيب داخل ثقب، سرعان ما أحست كأن كل شيء فيها ينفلق.

عشر سنوات وهي تتردد على الطبيب النفساني بعد أن تحقق أطباء القلب أن علتها غير عضوية، وانما تكمن في غياب عقلها الباطن، مقتنعين بأن الطب النفسي وحده يمكنـه اختراق عالمه المظلم وابراز مكمن العلة وبـذلك يتلاشى سحرها بعد رفع غطاء قمقمه.

طيلة سني العـذاب جرب الأطبـاء النفسانيـون معها أصنـافا عـديدة من العلاج مستهلكة كميـات هائلة من أدوية التهدئة والمقـويات، فإذا أفاقت من

إغماءة عادت إلى اللاّوعي بمفعول الأدوية المخدرة.

كانت حبلى بهم تجهل كنهه، يؤرقها، يؤلمها، ينخر قلبها، يخزه بعنف، وتكتسحها التشنجات والدق العنيف، فتصرخ ملء أعماقها، ويزوغ بصرها وتحمر مقلتاها ويتهيأ لها وكأن زلزالا هدّ المكان، فترفع يديها في كل الاتجاهات لا شعوريا تبحث عن جسم يمنع عنها السقوط.

أحيانا ترمق زوجها بعينين نافرتين ناكرتين لوجوده، وتتراجع نحو الخلف في مسكنة وضعف، حتى اذا صادف ووقع بصرها على الباب الخارجي، هرولت إليه تهم بفتحه وهي في ثياب النوم، وإذا ما همت بالخروج منعها بلطف، فتتوسل إليه بأن يتركها تذهب وكأنها لا تعرفه ولا تربطهما ببعضهما أية علاقة. وعند شعور الزوج بفداحة الأمر يدفعها بقوة نحو الداخل بينما باطنه يهفو عطفا عليها.

وهي تستيقظ تحت لمسات الطبيب كانت تحرك رأسها ذات اليمين وذات الشمال رافضة فتح عينيها. لكنها كانت تغلي ــ داخليا، ويظهر جليا على نبضها وتقلص أطرافها. كان المشهد ملحا إلى حد الصراخ، وهولا يتعدى في البداية ثقبا تطل منه عين ثمّ تجتازه لتتضخم، بينما الرعب باد عليها في أجلى صوره، وفجأة يخرق الثقب دبوس طويل حاد يصيب العين في الصميم، التي سرعان ما تغمض وقد انفجرت دما وفزعا، ويتكرر ذلك المشهد عديد المرات بأكثر وحشية، وتتعدد الصورة في المشهد الواحد، مجموعة ثقب وعيون ودبابيس تخرق هذه العيون فتسيلها وتدميها وتصرخ من الالآم لتستيقظ وهي تمسك وسادتها وقد ارتسمت على سحنتها المسكنة والجزع والرعب وكأنها ترمق خطرا محدقا بها، ولا تهدأ إلا بعد أن تتعرف على المكان تدريجيا.

هرع الطبيب المباشر للبنت إلى المستشفى حالما علم بحالة الأم الخطيرة، وفي خاطره امتصاص ما أظلم عليه طيلة عشر سنوات، ممنيا النفس باعتراف وليد إحساسها بالنهاية، الذي يدفعها إلى الكشف عما عجزت عنه في السابق. كان على يقين أنها تخفي مفتاح علاج ابنتها، لكن لسبب يجهله كتمته رغم احساسه بأنها كادت تضعف مرات عديدة أمامه، لكن في آخر لحظة تنتفض وتنفر من أمامه وهي على اسوء حال من الحزن.

كان آخر طبيب نفساني أصرّ على علاج البنت رغم فشل الجميع، وجعل من حالتها المستعصية تحديا بالنسبة إليه؛ ورأى أن لكل ظلمة نورا ولو استطاع تسليط الأضواء على عقلها الباطن لنفذ إلى مكمن سقمها، لكن السلك الرقيق، همزة الاتصال، فقد نجاعته وصار كأي خيط ميت لا قدرة

له على إيصال المعلومات ولا حتى الشحنات، لذلك دأب هذا الطبيب على بعث النشاط في هذا السلك ليقوم بوظيفته كاملة.

لقد انحبست المعلومات التي استقرت بالعقل الباطن فكانت نسيا منسيا في عالم مظلم مجهول بعد أن انقطعت بينه وبين العوالم الأخرى كل الاتصالات، لذلك وجد الأطباء النفسانيون عائقا مستعصيا لعلاجها بعد أن انغلق العقل الباطن على ذاته فحكم على صاحبته بالعذاب والمعاناة الدائبين.

كانت البنت من عائلة فقيرة، يعمل والدها كسائق شاحنة يجوب البلاد بالطول والعرض ويضطر الى التغيب الايام العديدة فتشقى هي بهذا البعاد، وتفارقها الابتسامة ويظهر عليها الوجوم والاضطراب، ولا تغفو الا قليلا حتى تستيقظ مذعورة، إما على حركات غير عادية أو لرؤى مفزعة لا تفارقها في تلك الأيام بالذات. لذلك لا تعرف طعما للنوم، حيث تتيقظ حواسها وتنشط، فتفزع لصوت أي حركة حتى ولو كانت لحفيف ثوب، لذلك كانت عندما تلتحق بمعهدها صباحا يظهر عليها التعب وثقل في الجفون ـ خاصة ـ وعبثا حاولت مغالبة الأرق والهواجس.

كانت وشقيقها الأصغر يشاطران الأب والأم الغرفة وينامان على الأرض.

اختنقت بأنفاسها واكتسحت جسدها رعشة، هناك أنفاس غريبة لاهثة متسارعة، أنفاس متلاحقة متشابكة متفاعلة، تفرز زفرات وأنات وتأوهات، تصلبت أطرافها وتسارعت دقات قلبها وأصيبت بمغص في المعدة وبآلام بأعلى رأسها ولم تعد قادرة على أي حركة.

أنفاس غريبة شاذة، جحظت لها عيناها، وتسمرت في البداية بسقف الزاوورة، وسط الظلمة الحالكة، وقد أبت تصديق شبه الحقيقة لكن ما إن ارتفع نسق اللهث وقد فقد صاحباه القدرة على كتمه، حتى كانت البنت تحدث بالزاوورة ثقبا أطلت منه بعين واحدة نحو فراش الأم، وهي تصدم وتصلى بالخيبة والمرارة، كانت عيناها تنهمران دموعا في صمت بينما أعماقها تنتحب في كبت.

كان هناك جسد ما يشاطر أمها الفراش في وضع ودت لو أنها غادرت هذا العالم ولم تشاهده، كان الثقب كافيا بأن يوقفها على حقيقة فظيعة.

وكلما ارتفعت الأنفاس اللاهثة ازداد عذابها وأحست كأنها تسقط من شاهق أو كأن سيفا حادا في طريقه اليها. وفجأة انطلقت منها صرخة متمردة، انفلتت في غياب الوعي الكامل لتحدث شرخا في ذلك الصمت وفي ذلك الهزيع الأخير من الليل.

كـانت لحظات رهيبـة تلك التي تلت الصرخـة، شملت البنت واللـذين لم يلتقيا ليغمضا أجفانهما، حيث هيء لهما أن الشمس قد أشرقت عليهما وهما عاريان أمـام الناس، ولعلهما فقدا الاحساس بـالمتعة فانكمشا في مـرقدهما يرتعشان.

ما ان افتقـدت البنت صرختها رغم حرصها على كبتهـا حتى ازداد كربها وتنبأت بخطب وأي خطب، فـالأم بعد علمها بـاكتشاف أمـرها من طـرفها ستتفنن في التنكيل بها ليقينها أنها أعجز من أن تذيع سرها، لكنها كم كانت تود ألا تترجم صرختها الى تفطنها بخيانة أمها حتى تنجو بنفسها مما تكره.

وتمنت الأم لو أن صرخة البنت كانت افـرازة حلم مزعج وكوابيس،، مما دفعها ورفيقها من هول الموقف الى نفث أنفاسهما ببطء مضن، وانتظار من الصارخة ما يوحى فعلا بافتضاح أمرهما أو العكس.

-كان الثقب الـذي أحدثته بالـزاورة كافيا لأن يخترقه بصرهـا ومعرفة أن فراش والـدها قد شغل من دونـه، وبانقطاع الانفـاس والحركة تحققت أن أمها ورفيقهـا قد تحجـرا من هول صرختها وهما في انتظـار فرصـة لانقاذ الموقف.

وهي تحاول الوقوف لتغيير المشهد والصورة المفزعة سقطت وقد انطلقت منها صرخة ثانية.

قيل لها إنها قضت مدة أسبوع بالمستشفى، وهي مشلولة العقل وأمها لا تكـاد تفارقهـا الا ساعـات الليل، وهي لا تنقطع عن البكاء. وأجمع الأطبـاء بأنها تعـرضت الى صـدمة نفسيـة لم تتحملهـا لـوهنها واحتراق طـاقتها العصبية، وهي متعـرضة لامحالة لهذا المصـاب لأقل صدمة، وعبثـا حاول طبيبها المبـاشر التعرف على أسبـاب هذه الصـدمة من أمها التـي كرهت أن تكشف عن جرمها حتى للطبيب في سبيل إنقاذ ابنتها.

وغادرت البنت المستشفى متعبة، زائغة البصر كثيرة السهو والنسيان بعد أن عجز الأطباء عن الوصول إلى سبب صدمتهـا وسر علاجها تاركين أمرها للزمن.

أخذ الطبيـب كرسيا وجلـس بجانب سريـرها. وبعد أن تحاور مـع أحد الأطباء الذيـن اطلعوا على حالة الأم الصحية، وشخصـوا علتها، حتى صمم على ألا يتركها حتى تلفظ سرا يقتنع أنها تخفيه منذ عشر سنوات، وله علاقة وطيدة بها، لذلك فهـي تصر على كتمانه، ولو كان غير ذلك لباحـت به. وهو يمسك من جديـد بمعصمها ويضغط عليـه برفق ويقرب فمـه من مسمعها يعلم أنها في تلك اللحظة واعيـة بما يدور حولها وتتوقع منه مـا أزمع عليه

قال:

– لو ترحلين قد يغفر لك بعد توبة، لكن لن يغفر لك وأنت تتمنعين عن إنقاذ ابنتك من علة مفتاح علاجها لديك، ولو قضي الأمر وأنت مصرة على عنادك فستتعذبين في قبرك، فضعي عن كاهلك ما حملته من هم طيلة هذه المدة، وثقي أنني أمين على الأسرار وقد أقسمت على ذلك، وعلى استعداد بأن أكرر القسم في حضرتك بأن لا يعلم هذا السر غيري وابنتك طبعا.

وهو يبثها بما يدفعها الى الخروج من صمتها قبل فوات الأوان كان يحس بنبضها يتغير ويدها تضطرب تحت لمساته، وكان مؤشرا كافيا ليعلم بأنها تعاني تمزقا ونهشا من ذاتها. وتضخم ارتباكها فجأة وأغمي عليها من جديد، بينما كان تنفسها قد ازداد لهثا. عندها فضل الانسحاب مقرا العزم على العودة اليها من الغد لعله يسعف بالرجاء.

في الأشهر الأولى لظهور علة البنت كانت الأم تبيت لياليها تنهش ذاتها ندما على ما صدر منها، عازمة على البوح للطبيب عن المشهد السابق لمرضها عساه أن ينقذها، لكن ما ان تطلع شمس النهار وتدب الحركة فيها حتى يفتر حماسها وترى أنه من الجنون هتك سرها فتدفن رأسها بين يديها تنتحب وتود لو تبتلعها الأرض لتدفن سرها.

وعاد الطبيب من الغد باكرا وانتصب حذو رأسها يجس نبضها ويطلع على صور الأشعة التي أخذت لها والبيانات الخاصة بحالتها الصحية، وهو يلاحظ تركيز انتباهها له قال:

– ثقي بالله.

فنزلت دمعتان من عينيها اللتين سرعان ما أغمضتهما فأردف الطبيب قائلا:

– الأعمار بيد الله، ولابد أن تفكري في ابنتك التي ستبقى معذبة طوال حياتها بينما باستطاعتك مساعدتها...

وبعد صمت قصير أضاف:

– ما سر أول إغماءة حصلت لها وما الذي شاهدته...

وأدارت الأم رأسها في الاتجاه المعاكس له وهي تقضم شفتها السفلى بينما انساب خيطا دمع على وجنتيها. وهي تدير رأسها في اتجاهه من جديد وغير قادرة على النظر في عينيه وبصعوبة بينة وكأنها في صراع مع عباراتها التي أبت الانقياد لها قالت:

– أي بني. أتخالني بعد هذا العمر الطويل من الأمومة وأنا أعاني عذاب

ابنتي فلا أشقى. منذ عشر سنوات وأنا أصطلي بنـار محرقة تلتهم أعماقي وأكاد أصرخ بها لكني أكبتها فتزيـد في عذابي. كنت مستعدة أن أهبها قلبي على أن أجعلها تتذكر ذلك المشهد المشين.

وبعد صمت طويل خال الطبيب أنها لن تستأنفه ثانية أردفت:

ـ لعبت بي أهـواء الغواية والفراغ الـذي يتركه زوجي عند غيـابه للعمل بعيدا لأسابيع عدة. وسولت لي نفسي الشذوذ وانسبت مع تياره هاتكة حتى فـراش الزوجيـة تحت بصر ابنتي التي بـدأت تخطـو نحو الـوعي الكـامل بالحياة.

وأطـرقت بـرهـة وقـد غصت بكلماتها الأخيرة، ولم يحاول الطبيب طلب المزيد بعد أن أمسك بالخيـط الرئيسي لمرض البنت فترك لها حرية الاعتراف دون تدخل منه، وقالت من جديد وهي تهرب ببصرها بعيدا:

ـ طـال غياب زوجي لأكثر من شهـر. وصرخ جسدي بالغوايـة فتجرأت وأدخلت فارسي الغرفة الوحيدة التـي ننام فيها جميعا بعد الاطمئنان من أن البنت وشقيقها قـد ناما. الجنس أعمى بصيرتي فهـان كل شيء أمام تحقيق رغبـاتي التي تحكمت في قيـادي حتى صرت أتصرف دون أي اعتبـارات، استبدت بي غواية جبارة لا قدرة لي على الخلاص منها.

وبعد صمت غير طـويل أردفت قائلـة وهي تريـد أن تنهي كلامهـا الذي أرهقها فكان السبب في عذابها:

ـ كـانت صرخة رهيبة، تجمـد لها الدم في توابضي وشلت في كل حـركة، حتى خلت أنني لن أنتصب على رجلي بعدها، صرخة واحدة كانت كافية بأن تجلي عني كل ذلك العطش الجنسي... كنت في تلك اللحظـة مستعدة أن أفقـد حيـاتي على أن تكـون ابنتي شـاهـدة على شـذوذي، ويلي الصرخـة صمت مـرعب... صدقني أن تلك اللحظـات كـانت محرقة مـدمـرة لكياني، عـذاب السنوات العشر التالية أهون منها... تجلت لي فظاعة وشناعة ما أقوم به من خيانـة لقيم الزواج والأمومـة. أنت لا يمكن أن تتصور حالك وأنت تشـاهد من طرف أحد أبنائك بين أحضان امرأة غريبة، لو تبقت فيك ذرة واحدة من الفضيلة فتحقق أنها ستأتي على كامل رذائلك فلا تبقي منها شيئا، فاذا أنت رغم شناعة فعلتك أقرب الى المتعبد منك الى المدنس.

والطبيب يضع يدها برفق على السرير مطرقا مفكرا، ارتبكت الام ونظرت اليه في توسل واستعطاف قائلة:

ـ عشر سنوات كان عزائي فيها عدم تذكرها ذلك المشهد الذي جعلها نهبة لأوجاع القلب والاغماءات المتكررة حتى تفقد فيها البصر لبعض الساعات..

ألا يمكن علاجها دون تذكيرها بتلك الواقعة أرجوك، أتوسل اليك، إني على يقين بأنني راحلة لامحالة بعد أيام قليلة ولا رغبة لي إلا إبقاء صورتي لديها غير مدنسة. مرت لحظات كأنها ساعات على الطبيب وهو مضطرب التفكير وفي حيرة شديدة بين القيام بالواجب الانساني بانقاذ مريضة توصل بعد عشر سنوات الى معرفة طلسم علاجها، وبين إبقاء أمها طاهرة نقية في مخيلتها، ولابد له من اختيار واحد، فكلاهما محفوف بالشقاء هما قدر البنت ولا مفر من أحدهما.

وهو يغادر المستشفى دون أن يجيب الأم بما أزمع عليه، ويأخذ مكانه وراء مقود السيارة برزت له صورة والدته التي لا تفارقه. كانت ولاتزال مثله الأعلى. وخيل إليه أن الصورة تريد أن تفصح له عن أمر في شبه عتاب وانذار. وشد الى الصورة التي بدت فيها الأم ملتفة بوشاح أبيض يغطي كامل رأسها وجيدها ورقبتها أضفى عليها الطهر في أجلى معانيه ولم يفارقها منذ قامت بمناسك الحج الى حين وفاتها، وهيء له أنها لن ترضى عنه لو فضح الأمومة، فالبنت ستشقى في الحالتين ولا يمكن قياس الآلام العضوية مهما كانت شدتها بعذاب تدنيس الأم خاصة بعد توبتها.

وهو يدير محرك السيارة تخيل أن والدته قد ظهر عليها الارتياح لقراره.



منزلة الشعر العربي في فكر ابن خلدون

ابراهيم جدلة

رغم ما خصّصه الباحثون لفكر ابن خلدون ورغم تطرّقهم لمختلف جوانبه فان البعض منها لم يستوف حظّه من البحث. ومن أبرز هذه الجوانب المغمورة علاقة ابن خلدون بالشعر أو منزلة الشعر في فكر ابن خلدون(1).

وقد خصّص ابن خلدون عدّة فصول من «المقدمة» للحديث عن الشعر(2). كما نظم الشعر في العديد من المناسبات، اذ وصلنا البعض من أشعاره برواية الكاتب نفسه في «التعريف»(3). وقد انطلقتُ في هذه المحاولة من تعريف ابن خلدون للشعر العربي ثم تطرّقتُ الى موقفه من الشعر كمفكر وكناقد واختتمتُ كلّ ذلك بالتعرّض الى ابن خلدون الشاعر.

مفهوم الشعر عند ابن خلدون:

قسّم ابن خلدون لسان العرب الى قسمين: النظم والنثر، وأكّد على اشتمال كل واحد منهما على أنماط ومذاهب في الكلام(4) كما نبّه إلى صعوبة الاجادة فيهما في نفس الوقت(5) مفسّرا ذلك بان من سبقت له إجادة ملكة قَلَّ أن يجيد أخرى(6).

واعتبر ابن خلدون الشعر من بين كلام العرب شريفا وذلك لاهميّته في حياتهم فهو: «ديوان علومهم وأخبارهم وشاهد صوابهم وخطبهم»(7). وانطلق من تعريفات المتقدمين(8) لتحديد مفهوم الشعر، فهو حسب رأيه: الكلام الموزون المقفّى الذي تكون أوزانه كلّها على رويّ واحد(9). ثم حاول

ان يتجاوز تعريف العروضيين هذا مضيفا بانه: «الكلام البليغ المبني على الاستعارة والاوصاف المفصّل باجزاء متفقة في الوزن والروي مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عمّا قبله وبعده الجاري على أساليب العرب المخصوصة به»(10). اذن فهو يخضع لأساليب حدّدها العرب ممّا جعله في لسانهم غريب النزعة وعزيز المنحى(11). ولا يفوت ابن خلدون أن يعرّف الاسلوب بأنه المنوال الذي تنسج فيه التراكيب أو القالب الذي ترصّ فيه(12). وهذه الانماط تتكون نتيجة عملية انتقاء فكري لبعض الصور التي رسخت في الذهن(13) وهو ما يبرّر رأيه بأن هذه الملكة تحصل بممارسة وحفظ كلام العرب(14).

ولمختلف الفنون الشعرية من مدح ورثاء وحماسة أساليب تختص بها(15) وهذه الاساليب تباح فيها اللّوذعة وخلط الجدّ بالهزل والاطناب في الاوصاف وضرب الامثال وكثرة التشبيهات والاستعارات(16).

وفيما يخص هذه الأساليب يبدو ابن خلدون محافظا وضدّ كلّ تجديد «فما كان من الكلام منظوما وليس على تلك الأساليب فلا يسمّى شعرا»(17) ومن هذا المنطلق فهو لم يناقش رأي بعض شيوخه الذين اعتبروا أن نظم المتنبي والمعرّي ليس من الشعر في شيء لأنهّما لم يجريا على أساليب العرب»(18) كما لم يناقش رأيهم في شعر ابن خفاجة شاعر شرق الاندلس «لكثرة معانيه وازدحامها في البيت الواحد»(19).

ولكي يتجنّب ولو نسبيا مسؤولية هذا الموقف نراه يحكّم «الذوق»(20). والذوق عند ابن خلدون هو «حصول ملكة البلاغة للسان»(21) وقد فسّر ذلك بان الذوق» إنّما هو موضوع لإدراك الطعوم لكن لما كان محلّ هذه الملكة في اللسان من حيث النطق بالكلام كما هو محلّ لإدراك الطعوم استعير لها اسمه ايضا فهو وجداني للّسان كما ان الطعوم محسوسة له فقيل له ذوق»(22) وحسب رأيه تتعدد الاذواق وتختلف حسب الانتماء الجغرافي، فلا يتذوق الأندلسي أشعار أهل المغرب ولا المغربيّ اشعار أهل المشرق ولا المشرقي أشعار أهل الأندلس لأن كل أحد منهم مدرك بلاغة لغته وذائق محاسن الشعر من أهل جلدته»(23).

ولنتساءل ما هو المرشّحُ الذي يدرك عبره ابن خلدون شعر الآخرين وهو الأندلسي الأصل المغربي المولد المشرقي القرار؟ هل كانت أذواقه دائما تعبّر عن المحافظة؟ ألم يتناقض عندما قارن ما كتب في الجاهلية من أشعار بما كتب بعد ظهور الاسلام وظهر بمظهر المجدد معتبرا أن «كلام الاسلاميين أعلى طبقة في البلاغة وأذواقها من كلام الجاهلية في منثورهم

ومنظومهم»(24) لان الذين أدركوا الاسلام «سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرءان والحديث الذين عجز البشر عن الاتيان بمثلها»(25).

2) ابن خلدون الناقد:

لقد عايش ابن خلدون فترة هيمنة المذهب المالكي على بلاد المغرب والاندلس وتسليط الفقهاء نوعا من المراقبة على مختلف مظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية والفكرية. وكان الموقف العام من الفنون والعلوم في تلك الفترة يمتاز بالتحجّر وفي أحسن الحالات بالتجاهل وخير دليل على ذلك هذه الأبيات التي نظمت آنذاك:

كل العلوم سوى القرآن زندقة	إلا الحديث وإلا الفقه في الدين
والعلم منبعه من قال حدّثنا	وما سوى ذلك وسواس الشياطين(26)

ورغم ما وسم به ابن خلدون من انه المفكر «العقلاني»(27) فهو يبدو شديد التأثر بالمدرسة الفقهية المالكية ألم يقل إن «الشارع (نهانا) عن النظر إلى الاسباب»(28)؟

كما أنّه يعتبر «العلوم عارضة في العمران... وضررها في الدّين كبير»(29). وقد انعكس ذلك على موقفه من بعض فنون الشعر والذي تأثر فيه بشيوخه دون مناقشتهم في ذلك فحكمه على البديع لا يتعدّى رأي أبي القاسم الشريف السبتي الذي يقول: «هذه الفنون البديعة اذا وقعت للشاعر أو للكاتب فيقبح أن يستكثر منها»(30). وهو كذلك رأي شيخه أبي البركات البلفيقي الذي كان يحذّر تلاميذه من تعاطي هذه الصنعة ويتمنّى أن يشاهد من يقوم بذلك «وقد عوقب بأشد العقوبة ونودي عليه»(31).

غير أن هذا التوجه لم يؤثر كلّيا على ابن خلدون إذ نراه من حين لاخر يوجّه بعض النصائح أو ينتقد طريقة ما في كتابة الشعر أو يعبّر عن موقف معيّن فهو ينصح الشاعر باجتناب الحوشي من الالفاظ والمقعّر وكذلك السّوقي المبتذل بالتداول في الاستعمال وكذلك المعاني المبتذلة بالشهرة كقولهم النار حارة والسماء فوقنا...(32) ومن جهة أخرى عبّر عن عدم موافقته للتكلف في الشعر فهو يرى أن الكلام «المصنوع بالمعاناة والتكليف قاصر عن الكلام المطبوع لقلّة الاكتراث فيه بأصل البلاغة»(33).

وقد سمحت له مطالعاته بان يقيّم الشعر العربي في مختلف المناطق وكان دائما محافظا في منطلقاته فاعتبر أن أشعار أهل المشرق حتى العهدين

الأموي والعباسي جيّدة لبُعدهم لذلك العهد عن الأعاجم ومخالطتهم(34) وهو نفس الحكم على أشعار أهل الأندلس «حتى كان الانفضاض والجلاء أيام تغلّب النصرانية... وتناقص العمران فتناقص ذلك شأن الصنائع كلّها فقصرت الملكة فيهم عن شأنها حتى بلغت الحضيض»(35) أمّا أشعار أهل إفريقية فهي حسب اعتباره بعيدة من الملكة ونازلة عن الطبقة وما كان بها من مشاهير الشعراء إلا ابن رشيق وابن شرف(36).

أخيرا نلاحظ أن ابن خلدون قد عبّر ايضا عن ترفّعه عن انتحال الشعر وانتقد بشدّة الشعراء الذين مدحوا الأمراء «طالبين معروفهم فقط لا سوى ذلك من الاغراض كما فعله حبيب والبحتري والمتنبي وابن هانىء...»(37) وهو ما جعل، حسب رأيه، أقتصار نظم الشعر على الكدية والاستجداء وقد أنف من ذلك أهل الهمم والمراتب «وأصبح تعاطيه هجنة في الرئاسة ومذمة لاهل المناصب»(38).

ولنتساءل هل كان ابن خلدون يعتقد فعلا فيما يقوله؟ هل طبّق هو نفسه هذه الآراء التي تلقاها من شيوخه أو اجتهد في طرحها؟ هذا ما سنعرفه من خلال ابن خلدون وكتابة الشعر.

3) ابن خلدون الشاعر:

يعتقد ابن خلدون أنه لابدّ من كثرة الحفظ لمن يروم تعلّم اللسان العربي وعلى قدر جودة المحفوظ وطبقته تكون جودة الملكة الحاصلة(39) وبما أن الملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر، ما هيّ الاشعار التي حفظها ابن خلدون؟

لقد تتلمذ ابن خلدون على عدّة شيوخ منهم: أبو القاسم الشريف السّبتي «منفق اللسان العربي بالاندلس لوقته»(40). وكذلك أبو البركات البلفيقي «وكان من أهل البصر في اللسان والقريحة»(41). وخاصة منهم «إمام العربية والأدب بتونس أبو عبد الله محمد بن بحر»(42) وقد نصحه هذا الأخير بحفظ الشعر فحفظ «كتاب الاشعار الستّة (المعلقات)، والحماسة للأعلم، وشعر حبيب (ابن أوس) وطائفة من شعر المتنبي، ومن أشعار كتاب الاغاني»(43) وسقط الزند للمعرّي(44) كما حفظ أيضا قصيدتي الشاطبي الكبرى والصغرى في القراءات والرسم(45). وقد اعتبر ابن خلدون أن محفوظه قليل وقد خدش ملكته وأعاق قريحته ما درسه وحفظه من كتب الفقه والأصول والمنطق(46) لذا فهو يعترف بضعفه في نظم الشعر قائلا:

«أجد استصعابا عليّ في نظم الشعر متى رمته»(47). وقد عبّـر عن ذلك في قصيدة يمتدح فيها السلطان الحفصي أبي العباس أحمد عندما قال:

فابيت يعتلج الكلام بخاطري والنظم يشرد والقوافي تجفل

....

وهي البضاعة في القبول نفاقها سيّان فيها الفحل والمتطفل

أمّا ما وصلنا من شعره فهو قليل وقد ورد جلّه في «التعريف». وحسب ما جاء في هذا الكتاب كانت بداية نظم ابن خلدون للشعر إثر امتحانه وحبسه من طرف السلطان المريني أبي عنان سنة 758 هـ/ 1357م وكان آخر ما كتب سنة 791 هـ/ 1389م قصيدة موجّهة الى الجوباني الذي أمّره الملك الظاهر على دمشق آنذاك. وباستثناء هذه القصيدة كانت كل القصائد الأخرى موجهة الى سلاطين بلاد المغرب والاندلس: أبو عنان ثم أبو سالم بفاس وابن الأحمر بغرناطة وأبو حمّو صاحب تلمسان وأبو العبّاس أحمد بتونس.

وإن كانت أولى وآخر قصائده في الاستعطاف من أجل رفع ما حلّ به من مظالم فان بقية قصائده كانت كلّها في المدح. فهذا المفكر الكبير ذي الطموحات السياسية الكبيرة الذي انتقد الشعراء الذين مدحوا الملوك والذي اعتبر تعاطي هذا النوع من الشعر مذمّة لا يأنف من التقرّب والتوسّل لسلاطين عصره. غير أنه لم يكن الشاعر «المحترف» فهو الى جانب إقلاله في كتابة الشعر كان لا يتقدم بقصائده إلاّ في بعض المناسبات وخاصّة الدينية منها مثل: المولد النبوي الشريف(49) أو عيد الفطر(50). واختيار هذه المناسبات من شأنه أن يخفف وطأة ما حمّل نفسه عليه اذ أن شخصا أبيًّا وطموحا مثل ابن خلدون لا يمكن أن يمدح الغير الا وهو كاره لما يفعل. وهنا يأتي التناقض الثاني في ممارسته للشعر اذ أنّه كان يرى أن الكلام المصنوع بالمعاناة والتكلّف قاصر عن الكلام المطبوع. وهو في الحقيقة على وعي بذلك فأثناء كتابته للسّر والانشاء للسلطان أبي سالم قال: «وأخذت على نفسي بالشعر، فانثال عليّ منه بحور، توسطت بين الاجادة والقصور...»(51).

ولم يختلف أسلوبه كثيرا عن القدماء في نظم الشعر، فهو يذكر الديار والدمن والآثار:

ما هاجني طرب ولا اعتاد الجوى	لولا تذكر منزل وحبيب
أهفو الى الاطلال كانت مطلعًا	للبدر منهم أو كناس ربيب(52)

ثم يصل ذلك بالنسيب ويشكو شدة الشوق:

وإذا الديـــــــار تعرّضت لمتيّم هزّته ذكراهـــــــا الى التشبيب
ايــــه عن الصبر الجميل فإنـــــه ألـوى بدَيْــن فـؤادي المنهـوب(53)

وبعد ذلك يتخلص الى تعديد معجزات الرسول والاطناب في مدحه:

انّــي دعوتـك واثقـا بـاجـابتي يـــا خير مـــدعـــو وخير مجيب
قصّــرت في مـدحي فـان يك طيّـبا فيما لـــذكـرك مـن أريج الطيب(54)

ولا يفوته في نهاية المطاف أن يمدح السلطان (أبي سالم) ويؤكد خلوصه اليه:

يـا ابن الألى شادوا الخلافـة بـالتّقى واستأثـروك بتـاجهـا المغصـوب

....

لله مجدك طـارفا أو تالــــــــدا فلقـد شهـدنـا منـه كل عجيب(55)

وهكذا نـلاحظ مرّة أخرى أن ابن خلـدون بقي ممزّقا بين المحـافظة على عمود الشعـر الذي أقرّه القدمـاء ومحاولة التجـديد خاصّــة على مستوى الاهتمام بالمولد النبـوي الشريف كغرض أساسي من أغـراض الشعر في هذا العصر.

وعمـوما يمكن القـول أن ابن خلدون كـان فعـلا مقلا في كتـابة الشعـر فقصـائده التي أوردهـــا تعـد على الاصابع لكنهــا تتخلل فترة لا تقل عن الثلاثين سنـة (من 758 هـــ/ 1357م الى 791 هـــ/ 1389م) وهي بـذلك خير شاهد على مصير هذا المفكّر والسياسي فهي تنطلق من وسط بلاط بني مرين حيث تحاك المؤامرات التي لعب فيها شـاعرنا الأدوار الأولى الى جانب الوزراء والسلاطين فكان استعطـافه حتّـى في فترات الضعف يعكس صورة الرجل ونفسيته في عنفوان قوّتها:

على أي حـــال للّيـــالي أعــــاتب وأيّ صروف للزّمــــــــان أغـالب
كفى حـزنـا انّـي على القـرب نـازح وانّــي على دعـوى شهـودي غـائب
وانّـــــي على حكم الحوادث نـــازل تسـالمني طـورا وطـورا تحارب(56)

لكن مع مـرور الـزمن وتـوالي النكبات والمصـائب وتقـدّم السنّ وتحطّم الاحلام أصبح طمـوح ابن خلدون لا يتعدى البحث عن إدارة خانقـاه. واثر عزله عن إحـدى الخوانق كتب قصيدة تعدّ سبع وستين بيتـا يتوسّـل فيها قصد ارجاعه الى منصبه وكانت الى جانب ضعفها من الناحية الفنّـية تحمل صورة شخص ذليل يتوسل من أجل لقمة العيش لا أكثر:

سيّدي والظنون فيك جميلة ... وأياديك بالاماني كفيلة

....

لا تضعني فلست منك مضيعا ... ذمّة الحبّ والايادي الجميلة
وأجرني فالخطب عضّ بنابيه ... وأجرى الى حماي خيوله

....

العزيز السلطان والملك الظاهر ... فخر الدنيا وعزّ القبيلة
ومجير الاسلام من كل خطب ... كاد زلزال باسه أن يزيله

....

وأعينوا على الزمان غريبا ... يشتكي جدب عيشه ومحوله
جاركم ضيفكم نزيل حماكم ... لا يضيع الكريم يوما نزيله(57)

لقد اهتمّ ابن خلدون بالشعر كناقد وكشاعر ونستشف عبر كتاباته العديد من التناقضات التي تعكس من جهة روح العصر التي تميزت بسيطرة الفكر المالكي على مختلف مظاهر الحياة(58) ومن جهة أخرى تناقضاته الشخصية التي جاءت نتيجة محاولة التوفيق بين مكوّناته الفكرية وطموحاته الشخصية وما فرضه عليه خطب الزمان من انتكاسات. وللاقتراب أكثر من ابن خلدون وفهم مختلف جوانب حياته أصبح من الضروري دراسة أشعاره رغم قلّتها.

ابراهيم جدلة
(كلية الآداب بمنوبة)

(1) ـ من المحاولات القليلة التي تطرقت لهذه المسألة مقالة عامر غديرة: ابن خلدون والشعر العربي، الفكر، سنة VI، عدد 6، مارس 1961.

(2) المقدمة، مكتبة لبنان، بيروت 1970 (3اجزاء)، III ، 325ـ 359.

(3) التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، دار الكتاب اللبناني ـ دار الكتاب المصري، بيروت ـ القاهرة، 1979.

(4) المقدّمة، III ، 322

(5) ن م، III ، 325

(6) ن م ، III ، 7ـ 326

(7) ن م ، III ، 328

(8) عامر غديرة، ابن خلدون والشعر العربي، الفكر، VI ، 6، 26

(9) المقدّمة، III، 322
(10) ن م، III، 335
(11) ن م، III، 327
(12) ن م، III، 329
(13) ن م، III، 330
(14) ن م، III، 313
(15) ن م، III، 323
(16) ن م، III، 324
(17) ن م، III، 335
(18) ن م، III، 6 ـ 335
(19) ن م، III، 338
(20) ن م، III، 339
(21) ن م، III، 313
(22) ن م، III، 315
(23) ن م، III، 433
(24) ن م، III، 349
(25) ن م، III، 350

(26) ابن مريم، البستان في ذكر الاولياء والعلماء بتلمسان، الجزائر 1908، 310.

(27) M. A. EL ALEM, Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun, Actes... P. 48. V. MONTEIL, pour une relecture de la MUQADDIMA, Actes du Colloque Int. sur Ibn Khaldoun, Alger 1982, P. 49.

(28) المقدّمة، III، 29
(29) ن م، III، 209 ـ 210
(30) ن م، III، 356
(31) ن م، III، 356
(32) ن م، III، 339
(33) ن م، III، 357
(34) ن م، III، 320
(35) ن م، III، 319
(36) ن م، III، 9 ـ 318
(37) ن م، III، 359
(38) ن م، III، 359
(39) ن م، III، 6 ـ 345
(40) ن م، III، 356
(41) ن م، III، 355
(42) التعريف، 19
(43) ن م، 19

(44) بدر الدين القرافي، توشيح الديباج، بيروت 1983، 118

(45) المقدّمة، III، 349
(46) ن م، III، 349
(47) ن م، III، 348
(48) التعريف، 257
(49) ن م، 72 ـ 89، 91، 93 ـ 95
(50) ن م، 80 ـ 142
(51) ن م، 72
(52) ن م، 73
(53) ن م، 73
(54) ن م، 75
(55) ن م، 76
(56) ن م، 69

(57) ن م، 365 ـــ 370. والقصيدة موجّهة الى الجوباني الذي أمره السلطان الظاهر سنة 791هـ/ 1389م على دمشق.

(58) هذه الظاهرة عبر عنها المفكر محمد أركون بعبارة: «ايديولوجية الدمج المراقب» انظر: M. ARKOUN, Modes de présence de la pensée arabe en occident musulman, in: Pour une critique de la raison islamique, Paris 1984, P. 314.

شعر

أقلام واعدة

قصائد قصيرة

شعر:
الحبيب
بن فضيلة

● رقصة الأشواق

مدّت يدها
ضحكت...
ضحكت...
ثمّ قالت تعال
نغنّي معا
للبنفسج
والياسمين
ونراقص أشواقنا
التائهة
من سنين
فمددت يدي
واستبحت الذي
لا يباح
ولمّا انتشينا
بكت...
ثمّ قالت:
دع الكأس لي
ودّع الحبّ لي
ولنغنّي معا
للرّياح
لثلوج تذوب
في القلوب
فضممتها لي
وارتشفت الدموع.!

● رسالة حب وعتاب

كتبت بدموع العين
رسالة حبّ
وعتاب
قالت: هدني الشوق إليك
ولفّني
حزن وعذاب
وغدى الحلم الذي
به أحيا
غيما وضباب
قلت: مهلا
متى كان الآسر
يشكو من نزيله
ومتى كان الزيت يشكو
من فتيله !!

● شموخ

كيف لا
لا أراك..
إنّك الموج
وذا البحر
يتبع خطاك
يتها الحبلى
بآلاف الغيوم
والنجوم
انّني الآن آراك
شامخة
مثل أشجار الأراك

شعر

قصائد موحشة

نور الدين بالطيب

1) طفولة

في عامك الخامس والعشرين
يموت كل شيء فيك
الشاب الاسمر بنظرته الواضحهْ
حكايات أمك الطيبه
وجه حبيبتك بعينيها الحزينتين
كل شي فيك يموت
أخبار العالم السيئة
شتائم السكارى آخر الليل
يموت فيك كل شيء
ولا يبقى إلا طفل صغير
على عربة قديمة
يسير صباحا
وسط مناديل الفلاحين
نحو الحقولْ

2) مشهد ليلي

الآن ...
يعود الناس إلى البيوت

إلى صخب الابناء
وشكاوي الزوجة
من ندرة الغلال في الشتاءْ
الآن يختفي بائع السجائر الصغير في الظلام
ويأوي الغرباء إلى النزل الباردة
الآن ...
تغرق في الماء كراسي الحانات
ويعود أعوان شرطة المرور
إلى ثكناتهم متعبينْ
الآن ...
تقفر المدينة
إلا من خطايْ

3) مـرات

مرات حين أعود إلى بيتي
منطفئا سكرانْ
أحلم بزوجة تعد عشائي
بصغار أناغيهم
وببنت أسميها جنان
أحيانا أحلمُ ...
أحلم أحيانْ
فيا قلبي ...
هرمتُ ...
هرمتُ ...
ولم يطرق بابي أي كانْ
ولم يطرق بابي أي كانْ

نورالدين بن الطيب
تونس ـ 1992

ألْحــان اللَّيــلِ !

عبد الله القاسمي

الحُلمُ بحرٌ ينفث على مراياه المدينهْ
لأمرَّتْ ريحُ
وسَافرَتْ بي
الّليلُ يطوى في حقائبنا
ينطلق من دمك نسرا يرفُّ فوقَ حمُرة النَّهرِ
فدَعْ هذيان الخَلْق
رَيْثما .. تهُزّكَ عبقَرية مخَاضٍ جديدْ

اعزفْ...
الدُو : دَوَال وكرومٌ تقطر منْ دمي
الري : رُبَىَ تُلقِّحُها العواصفُ
ووجْهُ طفلة مُتخمٌ بالأغنياتْ
المْي : استراحَةُ السَّفر على صدْر الرَّحيلْ
إعْزَفْ
على سعْف نخلة تحْتضرُ
كُلُّ الملاحمِ تمَضّي سائلةً
عن حرْفها الأخيرْ
وعلى قشر لوزة مدْفونة
كل الأنبياء قطعة ثلج تّذُوب علَى صفحة
الزّمنِ الأخيرْ
إعزفْ ...
على أوتّار مدينتكَ

وحْـيًا يخاطفه الشيطان من يدَيْ جبريلْ
فكلُّ غنائك ... لغةٌ يعرفها التُّفاحُ
يقرأها المَاءْ
... وهيَّء للمرافئِ أعْراسها
اليَوْمَ .. يطوي ألوَاحَهُ
ويُنهي رحْلةَ الشَّوق الطَّويلْ
... على خيوط الريحِ
تمْضي عذْراءَ تَبكي على البدْءِ
المتآكل منذ زمن الرحيلْ
ليْسَ لديكَ غيرُ الغناء.. ووجهٌ ينخرُهُ
سُوسُ الحكايَا العَتيقَّة
إعزفْ ...
واصْنَعْ منَ الزَّبد نساءً تعشقها
كلّ الوجوه تسيحَ في أحضان الفُصولْ

يا من يدثِّرُ وجْهي بعرائه
خفَّتْ موازينُ اللغة
المدينةُ تشهدُ حفلَ الجراد
وتمضي في الماءِ تبني الخيَامْ
يَا منْ ينامْ !
(الرَّكْبُ ... مرّ)
(الحلْمُ ... فرَّ)
لاَ جدَارَ ... لاَ كَلاَمْ
لاَ بوادي .... لا خيامْ
أعيركَ وجهي ... وَالعراءْ
ورَؤًى حزينةً... وأشياء لي
اعزفْ ...
عَلى الموْجِ كلَّ كلام

عبدالله القاسمي
سليمان ـ أكتوبر 1992

يَقْفِلْنَ بَابَ الحُرُوفِ عَلَيْهَا

عبد الفتاح بن حمودة

شعر

سَمٌ بَسْطَةَ الإنفعال انْتشاءً وجيهًا..
سَمٌ الله مُفْرَغًا منْ حكمته
كُلَّ لَيْلَة تَبْلَعُهُ الكُؤُوسُ
سَمُهُ تُرَاوِدُهُ حُورِيَّةٌ وَلَهَى
تَشْهَقُ بِرَغْبَتِهَا، تَسْتَوِي
أيْقُونَةً لـمُمَارَسَةِ الفَنَاء!
يَشْهَقُ اللهُ بهَا ..
يَدْخُلُ فِتْنَتَهَا ..
سَاهِمَ الذِّكَر
حَاشِيَتُهُ اللَّهَبُ التَّعِبُ
وَجُنْدُ هَذَا الفَضَاء!
سَمُهُ تُبرِقُ لهُ غَيْمَةٌ ..
في السَّماء..
تهندسُ القُبْلَة
مَرْهُونَةً بالذي لمْ يَكُنْ لِلْحُضُورِ
محْفُوفَةً بالسَّفَر..
تمُاشي مَا اعْتَاصَ منْ مَوْتهَا ..
تُقْلِقُ خَنْجرَ الاسْتوَاء
سَمُ خَاشِيَتَهَا ..
يَعْزِفْنَ لهَا جُرْأَةَ النَّهْد
تَدرُّ الغنَاءَ من الجسدَ الوافد
سَمُهنَّ يَقْفلنَ ..
بَابَ الحُرُوف عليْهَا ..
يسرِقْنَ إلَيْهَا ضَجيجَ الدِّماء !

شعر

قصيدة الزّمن الحرَام

عادل الهمامي

أخْشَى عليْك تردّدي ،
أخْشَى عَليكِ
تفرّقي
وتوحّدي ،
أخْشَى عليك إذا رسمتُك بالأنامل،
أنْ أعُودَ بلاَ يَدٍ !

* * *

أخشى عليك حبيبتي
زمن التوحّد بالجنون الأبعد
أخْشى عليك قصيدةً شعريةً،
إنْ جئتُ أسكُب فيضهَا،
فرّت حروفهَا في المدَى
أخْشَى عليك إذا ذكرْتك في صلاَتي،
أنْ يصير الحَبّ فصلاً خامسًا،
مِنْ عَسْجَدِ !

* *

أخْشَى عليْك حبيبتي نارَ الكلاَم
أخْشَى عليكَ حبيبتَي،
سُكرَ الأصيل... إذا اشتهى لغة الظلامْ
أخشى عليك إذَا مسكتُك في يَدي،
أن تُصبحي تفّاحةً،
فرّتْ مِنَ الزّمنِ الحرامْ !!

شعر

عَلَى بَوَّابَة الْـمَنْفَى

الأزهر الفرجاني

يَمْضِي إِلَيْكَ البَحْرُ يا شَجَنِي
والشَّمْسُ أَهْدت شعْرها عَلَنًا
لِلْعابرينَ إِلَى السرَّابْ ..
سَقَطَ السرَّابُ وأنت لِي زَمَني
كالوهْم يُوغلُ فِي الفرَاغِ ...
حَضرَ الغيَابُ وأنْت لِي وطنِي
يا نوْرَسًا قَلقًا
عَادَ الضَبَابُ إليْك يا فرحِي
ومِنَ الوفاء يعُودُ لِي شَجَنِي

* * *

قدْ يحلُم الوَرْدُ بالمطر
قدْ تَشْتهي الأيَامُ جُرحِي
والجُرْحُ أعْرفُهُ كَمَا القَدَر
قدْ يهجُر العصْفورُ ساحةَ عُشّه
لـمَّا يَضيقُ العُشّ بالشّجَر
قدْ تُصبحُ الدُّنيَا فَرَاغَ «الآه»
وأنا المسافر فيك كالوتر
وأنا السُّؤالُ مُكرّرًا...
وأنا التَّوَرُّطُ فِي الفَرَاغْ
اليومَ عادَ لكَ أيَا شَجني
قدرُ الضّياع وأنت لي قدري
أنت الضياعُ ... الفراغُ المُرّ
يَألفُني ..
كلُّ الطُّيور تُصَادقُ وَجَعي
وأنت الوَدَاعْ ..
يا جُرْحيَ المنثُور كالوَتَر
يا رحلةَ السَّفر ..

أصداء
و
متابعات

نشاط منتدى القصاصين

* الخميس 26 نوفمبر 1992: نقاش المجموعة القصصية: **كم الوجع الآن لأخلع نفسي** للقاص **لحبيب مرموش** بتقديم من **محمد كمال السخيري**.

* الخميس 3 ديسمبر 1992: قراءة وحوار حول نموذج من القصص المترجم نص للكاتب التركي الساخر: **عزيز نسين**

* الخميس 24 ديسمبر 1992: قراءة لقصة «الصدى والغدير» للقاصة **فوزية علوي** من نادي الابداع بالقصرين

* الخميس 7 جانفي 1993: نقاش المجموعة القصصية: حالة **اضطراب** للقاصة **خديجة الجويني**.

* الخميس 14 جانفي 1993: **حسن بن عثمان** ولقاء ونقاش حول مجموعته القصصية الثانية: **لا فوق الأرض ولا تحتها** بتقديم من **الهاشمي بلوزة**

* الخميس 21 جانفي 1993: لقاء مع **الطيب شلبي والهادي الدبابي في** قراءة **لرسائل أدبية** من تأليفهما.

* الخميس 4 فيفري 1993: لقاء مع **فضيلة الشابي** حول روايتها: **الإسم والحضيض** تقديم الأستاذ **عبد الله صولة**

* الخميس 11 فيفري 1993 : لقاء مع **عمر غدامسي في** قراءة قصصية من مخطوطه الذي يعده للنشر وهو مجموعة قصصية.

* الخميس 4 مارس 1993: لقاء مع **علالة حواشي** ومحاضرة بعنوان «تاريخ فن القص أو النثر عبر تاريخ الأدب العربي القديم»

تنشيط مسعودة بوبكر

نشاط نادي الشعر

استأنف نادي الشعر باتحاد الكتاب التونسيين نشاطه يوم الجمعة 30 جانفي 1993 باستضافة شاعرين من مدينة قفصة هما: **عبد الوهاب الملوح** و **كاظم التليجاني**.

ـ **جلسة 5/2/1993**: خصصت **للهاشمي بلوزة** بمناسبة صدور كتابه **السؤال والصدى** الذي أعد حوله الأستاذ **ابراهيم النصراوي** مداخلة حاولت أن تعرف بالهواجس الفكرية والنقدية التي شغلت الهاشمي بلوزة في كتابه هذا، فمثلت بذلك منطلقا للنقاش والحوار بين أعضاء النادي والمؤلف.

ـ **جلسة 19/2/1993**: استضاف النادي خلال هذه الجلسة الشاعر التونسي **باسط بن حسن** بمناسبة صدور كتابه **عطر واحد للموتى** عن دار «توبقال» للنشر. وقد تكفل الأستاذ **شكري المبخوت** بإعداد دراسة حول هذه المجموعة لتقديمها خصيصا في نادي الشعر. لكن وقع تأجيل الاستماع الى هذه المداخلة النقدية الى يوم 26 مارس 1993 نظرا الى التحاق أغلب أعضاء النادي بالملتقى الثاني للشعر الطلابي [بالمركز الثقافي ـ بوزيان]، فاكتفى العدد المحدود من الحاضرين بالاستماع الى قراءات شعرية بصوت الشاعر **باسواتي حسن**.

ـ **جلسة 26/2/1993**:
خصصت لقراءات شعرية لأعضاء النادي.

ـ **جلسة 5/3/1993**: خصصت لسامرة حول موضوع: «الشعر والموسيقى» انطلاقا من مداخلتين قدمهما ضيفا النادي: محمد القرفي ومحمد الخالدي. وتخللت النقاش قراءات شعرية لأعضاء النادي.

تنشيط عبدالعزيز الحاجي

« المرأة والإبداع الأدبي »

(بيروت 22 ـ 26 سبتمبر 1992)

عـاشت بيروت مدة أسبـوع 22 ـــ 26 من شهـر سبتمبر عرسـا ثقافيـا بهيجا عني فيه بالإبداع النسائي ضمن أعمال ندوة «المرأة العربية والإبداع» بتنظيم إتحاد الأدباء والكتّـاب العرب تحت إشراف إتحاد الكتاب اللبنانيين.

وقـد شهدت هـذه النـدوة مشاركـة واسعـة من الأديبات والشّـاعرات والصحفيات.

وقد اعتنت هـذه الندوة بخصوصيـات المرأة العربية في المجال الإبداعي وتصحيح بعض الاعتبارات المتعلقة بدورها الإيجابي في الوطن العربي. وقد مثلت الوفد التونسي الكاتبة **عروسية النّالوتي** بشهادة تخص علاقتها بفعل الكتابة. والكاتبة **ريم العيساوي** بدراسة عن صـورة الجسد في الشّـعر النسائي التونسي والشاعرة **زهرة العبيدي** والصحفية **آمال بن مختار**.

وافتتحت الندوة اليوم الأول بكلمة ترحيب من الدكتورة يمنى العيد كانت تحيـة إكبار إلى أبطـال المقـاومـة الوطنيـة اللبنـانيـة في الذكـرى العـاشرة لانطلاقتهـا وخصوصا الشهيدتين سنـاء محيدلي ولولا عبّود، وتلتهـا كلمة الأمين العام لإتحاد الأدباء والكتّـــاب العرب السيد محمد العـروسي المطوي جاءت استفهاما عن أسباب تأخر مثل هذه التظاهرات مركزا فيها على تذليل العوائق التـي تحول دون تحرر المرأة في المجال الإبداعـي. هذا المجـال الذي يعتبر حقا من حقوقها. كما تدخّـل الدكتور سهيل إدريس معبّـرا بقوله «إن الإحساس بالإنسانية هو وحـده طريق الإبداع، واستمرار النضال والكفاح والصمود ضمان المرأة العربية لبلوغ الحرية» واستفهم عما يمكن أن توفره مثل هذه المناسبات من حرية الفعل لإبداع المرأة.

الجلسة الأولى

ترأستها الدكتـورة يمنى العيد وشاركت فيها الكاتبة عـروسية النالوتي مدليـة بشهادتها متحـدثة عن فعل الكتابـة عندهـا معتبرة أنه فعل حميمي وخصوصي إلى أبعـد حد وهـو بمثابـة المغامـرة وهو إعـادة صياغـة للذات وللعالم.

وتحت عنوان «**نظرية الأجناس الأدبية والنظرة الجنسية إلى الأدب**» خلصت الدكتورة ريتا عوض الى قضية المرأة في المجتمع أنها لا تستفيد في رأيها من إستثناء نوع من أنواع الإبداع يسمى النسائي وتحويله إلى ما يشبه الجنس الأدبي إنّ مثل هذا الطرح مُخلّ بالبعد الإنساني وهو توجّه يدل أن المرأة لم تقتنع اقتناعا تاما بمساواتها بالرّجل وما زالت تُطرح قضاياها من وجهة جنسية.

وقدّم الأديب السوري **جورج طرابيشي** مداخلة بعنوان «الرواية والمرأة: النشأة والتطور»

وفي اليوم الثاني عقدت جلستان: الأولى الساعة العاشرة قبل الظهر ترأستها الأديبة التونسية عروسية النالوتي وكانت فيها ثلاث مداخلات للدكتور عفيف فراج والدكتورة هند أبو الشعر والسيدة رجاء أبو غزالة من الأردن وكلمة الدكتورة انيسة الأمين. والثانية ترأستها الأديبة ليانة بدر وكانت فيها مداخلة للدكتورة زينات بيطار وشهادات لكل من الدكتورة نور سلمان والدكتورة رضوى عاشور من مصر والأديبتين خناثة بنونة من المغرب وقمر كيلاني من سوريا.

وفي اليوم الثالث من هذه الندوة ترأست الجلسة الأولى الأديبة الفلسطينية ريتا عوض كانت فيها أربع مداخلات للأديبات التونسية ريم العيساوي والمغربية رشيدة بن مسعود واللبنانية نهاء بيومي حجازي والأردنية سميرة خوري والجلسة الثانية بعد الظهر ترأسها الأديب السوري جورج طرابيشي تضمنت أربع شهادات للأديبة المصرية اعتدال عثمان ورئيسة المجلس النسائي اللبناني السيدة آمان شعراني والأديبات الفلسطينية ليانة بدر والعراقية ديزي الأمير والمصرية منى حلمي نيابة عن أمها نوال السعداوي وتوزعت أعمال الندوة على ثلاثة محاور أبحاث وشهادات وقراءات شعرية كما لم تغب مساهمة المرأة في الفن التشكيلي فقد تناولت الدكتورة هند أبو الشعر من الأردن «دور المرأة الإبداعي في الفن التشكيلي الأردني» تحدّثت عن الجوانب الفنية في أعمال منى السعودي النحتية وسامية الزّرو في النسيج المطرّز ورجاء أبو غزالة في مادة البلاستيك وفنانات أردنيات أخريات.

كما جاء في مداخلة زينات بيطار «**المرأة العربية والإبداع في الفن التشكيلي**» في ضوء تجربة «**إنجي افلاطون**» إن مسألة الإبداع في الفن التشكيلي بصفته فنا بصريا حتمت على المرأة استيفاء شروط ثلاثة هي حرية الروح وثقافة العين ومرونة اليد كما أشارت إلى أنّ دخول المرأة العربية معترك الحياة الفنية التشكيلية قد أتى متأخرا قياسا على دخول المرأة

الغربية لكنه كان متزامنا مع أفكار التحرر والمد القومي والنهضة الثقافية وظهور ملامح الطبقة البورجوازية المحلية التي حاولت تقليد البورجوازية الغربية باهتمامها بالفن كما حللت بعض أعمال الفنانة إنجي أفلاطون.

وقد تعدّدت جلسات اخرى طيلة هذه الأيام تمّ فيها تلاقح الأفكار والآراء بين مبدعات الأقطار العربية كما ركزت بعض الأبحاث والمداخلات عامة على صورة المرأة العربية في الإنتاج الإبداعي وتناولت بعض الدراسات الأخرى علاقة المرأة العربية بالكتابة والإبداع ونتاجها في مجال الرواية والقصة والشعر والفن التشكيلي والدراما وقد أثيرت أكثر من قضية وطرح أكثر من سؤال حول:

- **صورة المرأة العربية فيما كتبه الرجال.**
- **نتاج المرأة العربية والمساحة التي تحتلها في الإنتاج الإبداعي عامة ومدى مساهمتها في الفعل الثقافي.**
- **واقع المرأة العربية التاريخي والإجتماعي وأثر ذلك في قدراتها الإبداعية**
- **تطور تجربة المرأة العربية الكاتبة في القرن العشرين في تلازمها مع تطور المجتمع وسعي المرأة لتحررها وحصولها على حقوقها.**
- **خروج المرأة العربية من الصورة الفنية والإطار الذي رسمه لها الرجل إلى المساهمة في رسم صورة جديدة بكسر الأطر.**
- **الدراما العربية في إنتاج المرأة وغياب قضاياها الهامة.**
- **جسد الأنثى بخصوصيته وأثره في العمل الإبداعي.**

كما عبرت الشاعرات عن عذابات الكتابة ومعاناة العزلة والتهميش وفي الجملة قد عمقت هذه الندوة الوعي بأن إبداع المرأة ليس معزولا عن الإبداع العام واختتمت هذه الندوة ببيان تضمن توصيات أكدت على أهمية تكرار مثل هذه الندوات للسعي إلى إيجاد أجوبة على التساؤلات المطروحة حول خصوصية الإبداع النسائي.

تلت مقررة الندوة الدكتورة يمنى العيد البيان الختامي والتوصيات وجاء البيان على النحو التالي:

«ها هو لقاؤنا يصبح ماضيا علامته الفراق ودفتر كلام نترك بعضا منه خشبة على المرأة أن تعبر فوقها إلى زمن أفضل.

كنا قد بدأنا هذا اللقاء صباح يوم الثلاثاء الواقع في 22 سبتمبر هنا في بيروت.. المكان الذي سكنه الموت والدمار.. والمقاومة فكانت عودتنا إلى الحياة. التقينا بدعوة من اتحادنا نحن مجموعة من الكتاب اللبنانيين، نتعاون مع الإتحاد العام للأدباء والكتاب العرب الذي يعود إليه فضل اقرار سلسلة ندوات ثقافية أدبية من بينها ندوتنا هذه ندوة «المرأة العربية

والإبداع» التقينا هنا لننسج زمنا آخر نرفعه فوق زمن مازال ذاكرة حية، طرية، تلملم أجزاءها... فلا تأخذوا علينا ما تعثر. ولا تقسوا في الحكم واضعين المعيار عاليا خارج كل ظروفنا وقدراتنا ورغبتنا الصادقة في أن نكون أفضل. اثنتا عشرة جلسة توزعت عليها أعمال ندوتنا. في الجلسة الأولى. جلسة الافتتاح. القى الأمين العام لاتحاد الأدباء والكتاب العرب. الأستاذ العروسي المطوي كلمة حيا فيها الاعضاء ولفت إلى كون هذه الندوة هي أول لقاء تعقده الامانة العامة للإتحاد عن المرأة العربية المبدعة. كأنه بهذه الإشارة يسجل على الإتحاد العام وعلينا جميعا ضرورة الإهتمام بنتاج المرأة.. ثم كانت كلمة الأمين العام لاتحاد الكتاب اللبنانيين الدكتور سهيل ادريس الذي رحب بالوفود معتبرا أنّ «الإبداع وحدة لا تتجزأ في قلم الرجل والمرأة» محملا المرأة نفسها جانبا من مسؤوليتي تصنيف الابداع بين ذكوري وانثوي. واختتمت هذه الجلسة بكلمة الوفود العربية التي قدمتها الدكتورة رضوى عاشور «مصر» وعبرت عن مشاعرها وهي ترى بيروت «تعيش فقيرة وتواصل بعزم الأنبياء حراسة الحرف العربي».

التوصيات

1 ـ تعميم هذه الندوات لتعقد في أكثر من بلد عربي.

2 ـ أن تشمل هذه الندوات ابداع المرأة في مختلف المجالات الفنية مسرح سينما، فن تشكيلي.

3 ـ عقد ندوة خاصة تتولى تعميق البحث في مسألة ابداع المرأة وصولا إلى أجوبة أولية حول السؤال المطروح عن خصوصية الإبداع النسائي.

4 ـ يعلن المشاركون والمشاركات ادانتهم للحصار بكل أنواعه والحصار الثقافي بشكل خاص المفروض على الشعب العراقي الشقيق ومثقفيه وكذلك الحصار اللاشرعي المفروض على الشعب الليبي الشقيق ويدعون لمواصلة دعم نضال الشعب الفلسطيني حتى يحافظ على هويته وقوميته ويسترجع حقه الشرعي في وطنه كما يأكدون دعم سوريا الشقيقة في نضالها لاسترجاع الجولان المحتل ودعم المقاومة الوطنية الباسلة في الجنوب اللبناني .

ريم العيساوي

المؤتمر الثامن عشر للإتحاد العام للأدباء والكتاب العرب

تحت شعار

« الادباء والكتاب العرب في مواجهة التحديات الراهنة»

انعقد هذا المؤتمر في «عمان» عاصمة الأردن باستضافة رابطة الكتاب الأردنيين من 12 الى 19 ديسمبر 1992.

وكان فرصة للتلاقي والتعارف والحوار بين رجال الابداع والفكر والثقافة على مستوى الوطن العربي، إذ حضرت المؤتمر الاتحادات والروابط القطرية التالية:

موريطانيا، المغرب، الجزائر، تونس، ليبيا، لبنان، سوريا، الأردن، اليمن، الامارات العربية المتحدة، البحرين والعراق، وغاب الكويت أما مصر فان عضويتها ما زالت مجمدة بالإتحاد العام.

المساهمة التونسية:

لقد كانت المساهمة التونسية متميزة بطابعها العلمي الجاد، سواء في مجال البحوث العلمية أو الدراسات المتعلقة بأدب الطفل مع الانضباط والدقة في المواعيد لحضور أعمال اللجان التي تفرعت على المؤتمر، مما أثار إعجاب وتقدير المؤتمرين ورجال الاعلام وطلبة الجامعات الذين واكبوا أعمال وجلسات المؤتمر...

وقد ضم الوفد التونسي وفد «اتحاد الكتاب» ووفد «الأمانة العامة» وهم الاخوة: محمد العروسي المطوي، الميداني بن صالح، محمود طرشونة، عثمان بن طالب، الطيب الفقيه أحمد، محمد القاضي، محمد لطفي اليوسفي مصطفى الكيلاني، أحمد اللغماني ومحمد الغزي.

إشادة وتقدير لتونس: تثمينا لما قدمه الاستاذ محمد العروسي المطوي

الأمين العام ـ السابق ـ للإتحاد العام للأدباء والكتاب العرب من خدمات جليلة للثقافة العربية أصدر المؤتمر البيان التالي:

«يشيد المؤتمر باعتزاز بالجهود التي بذلها الأستاذ محمد العروسي المطوي وبالدور الممتاز الذي أداه أثناء توليه مهام منصبه أمينا عاما للإتحاد خلال العامين المنصرمين وبخدماته الجليلة التي قدمها في انجاز مهامه على كل المستويات ويتمنى له موفور الصحة ليواصل عطاءه للثقافة العربية ويفيد الإتحاد بخبرته الطويلة المثمرة».

كما وجه المؤتمر البرقية التالية لإتحاد الكتاب التونسيين:

«الأخ الأستاذ الميداني بن صالح رئيس اتحاد الكتاب التونسيين.
تحية واحتراما وبعد،
يسعدني أن أبلغهم قرار المؤتمر العام الثامن عشر للإتحاد العام للأدباء والكتاب العرب المنعقد في عمان من 12 الى 19 ديسمبر 1992، بتثمين وتقدير مبادرة الرئيس زين العابدين بن علي بتعريب الادارة والمؤسسات التونسية وتعزيز مكانة اللغة العربية وإحلالها المقام العالي الذي تستحق.
ونغتنم الفرصة لنعبر عن اعتزازنا بدور اتحادكم في المشاركة الفاعلة في تعميق مسيرة الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب.

مع الإحترام والتقدير
فخري قعوار
رئيس المؤتمر العام

نتائج أعمال المؤتمر:

* البيان الختامي:

لقد أصدر المؤتمر بيانا ختاميا تعرض الى الأوضاع التي يعيشها الوطن العربي في ظل المتغيرات الدولية وما أفرزته حرب الخليج من شروخ في الصف العربي وقد ركز البيان على:

ـ تمسك المؤتمرين بالخيار الديمقراطي سبيلا وحيدا للخروج من مأساة التراجعات العربية واعتماد التعددية السياسية واحترام حق الاختلاف، وشجب كل أشكال الإضطهاد...
ـ ضمان حرية انتقال المنتوج الثقافي بين أقطار الوطن العربي وتشجيع

توزيعه ورفع كل أشكال الرقابة عنه.

ـ ضرورة تطوير مؤسسات المجتمع المدني ودعمها وضمان حريتها واستقلالها، بما يضمن انتشار قيم التسامح ونبذ كل أشكال العنف والتطرف.

ـ دعم نضالات الشعب الفلسطيني الشقيق والوقوف بجانب قضيته العادلة على أساس قرارات الأمم المتحدة وفي مقدمتها انسحاب اسرائيل من الأراضي المحتلة والاقرار بحق العودة وتقرير المصير للشعب العربي الفلسطيني وقيام دولته الوطنية المستقلة وعاصمتها القدس.

ـ شجب مؤامرة الحصار الشامل على العراق، خاصة الحصار على الاغذية والادوية ومستلزمات الثقافة والتعليم... ومصادرة أرصدته في المصارف العالمية وحث الأنظمة العربية الى المبادرة بكسر هذا الحصار...

ـ الدعوة الى رفع الحصار الجائر المفروض على الجماهيرية العربية الليبية... والعمل بكل السبل المشروعة لتخليص شعبها من آثار هذا الحصار.

ـ مساندة دولة الإمارات العربية المتحدة في استعادة سيادتها الوطنية على الجزر العربية الثلاث التابعة لها والتي وقع احتلالها من طرف ايران.

وفي ختام البيان طالب المؤتمرون بضرورة إيجاد الصيغ الملائمة لتنقية الأجواء العربية وإعادة تماسك الأمة العربية في إطار التضامن والتكامل والعمل المشترك، من أجل تحقيق الحد الأدنى من طموحات الشعب العربي في التحرر والديمقراطية والتقدم والوحدة.

*** الندوات:**

قرر المؤتمر عقد الندوات الثقافية خلال العامين القادمين كالتالي:

ـ ندوة الرواية العربية في ليبيا ربيع 1993.

ـ ندوة في بغداد خريف 1993.

ـ ندوة في بيروت ربيع 1994.

ـ ندوة في موريطانيا خريف 1994.

على أن يحدد المكتب الدائم موضوعات الندوات الثلاث الأخيرة.

*** أدب الطفل:**

قرر المؤتمر تشكيل لجنة دائمة لأدب الطفل من الاخوة:

ـ حسن عبد الله (لبنان).

ـ هاشم غرايبية (الأردن).
ـ فاروق سلوم (العراق) ـ عبد الله أبو هيف (سوريا)
ـ ليفا بدر (فلسطين)

* أقر المؤتمر «ميثاقا للمثقفين العرب» الالتزام به فردي واختياري ويتركز أساسا على ضرورة مواجهة وتصدي المثقفين العرب لمخططات التطبيع الثقافي مع الكيان الصهيوني وما تمثله مخططات التطبيع من أخطار على الثقافة القومية وبنية الإنسان العربي.

* **الانتخابات:**
لقد أنهى المؤتمر أعماله بانتخاب الأمانة العامة ثم الأمناء المساعدون على النحو التالي:

ـ الأمانة العامة:
الأستاذ فخري قعوار. أمينا عاما «الأردن»
الأستاذ يحيى يخلف. أمينا عاما مساعدا «فلسطين»
الأستاذ أمين مازن. أمينا عاما مساعدا «ليبيا».

ـ الأمناء المساعدون:
لقد تم توزيع مهام الأمناء المساعدين على النحو التالي:
أ ـ العلاقات الخارجية ـ تونس.
ب ـ الشؤون الثقافية ـ المغرب
ج ـ الشؤون التنظيمة والمهنية ـ الجزائر.
د ـ مكتب الحريات ـ اليمن.
هـ ـ مكتب الاعلام والنشر ـ البحرين.

وتقديرا لما وجده المؤتمرون أثناء اقامتهم بالأردن الشقيق من استقبال أخوي وحسن ضيافة وتكريم من طرف المثقفين وكافة السلط فقد وجهوا برقيتي شكر وتقدير الى كل من جلالة الملك حسين بن طلال وولي العهد الأمير حسن.

الميداني بن صالح

صدر أخيرا

تطور الحركة الشيوعية بتونس

1943/1919

ـ **المؤلف** : حبيب القزدغلي، أستاذ بقسم التاريخ بكلية الآداب منوبة جامعة تونس I.

ـ **منشورات** كلية الآداب منوبة، 1992 ـ 395 صفحة، 14 ملحق، 18 صورة.

ما هي شرعية البحث في إيديولوجية إنهارت تاركة أرضية خصبة من الوثائق والنصوص والقراءات والمساهمات المختلفة؟

هل أن تقصي محطات الفكر الشيوعي لم يعد مهما إلا من الناحية التاريخية التوثيقية أم أن ضرورة البحث تقتضي الإهتمام بهذه الإيديولوجية التي تركت فراغا لملايين البشر وجدوا أنفسهم بدون غطاء إيديولوجي.

في هذا الكتاب يتناول المؤلف بالدراسة تطور الحركة الشيوعية بتونس منذ انطلاقها سنة 1919 إلى شهر ماي 1943 تاريخ خروج القوات الألمانية من تونس ورجوع البلاد من جديد تحت السيطرة الفرنسية. ومعلوم أن الحركة الشيوعية بتونس كانت في تلك الفترة فرعا لحزب عمالي عالمي (الأممية الشيوعية)، مقرة بموسكو وتتحدد سياسته وأهدافه انطلاقا من مصالح الحركة الثورية في العالم وفي مقدمتها الدفاع عن الدولة الاشتراكية الأولى. لقد عملت الأممية الشيوعية منذ تأسيسها سنة 1919 على التنديد بالاستعمار وإعانة الحركات الوطنية المناضلة من أجل التحرر والاستقلال. إلا أن هذا الموقف سيشهد تغيرا إثر تنامي الخطر الفاشي وصعود النازية إلى الحكم في ألمانيا، حيث ستعطى الأولوية لتكوين تحالفات واسعة من أجل المحافظة على الأنظمة الديمقراطية وستأخذ بذلك مسألة النضال ضد الاستعمار مرتبة ثانوية.

حاول المؤلف متابعة مسيرة الحركة الشيوعية بتونس خلال 23 سنة من النشاط حيث مرت أثناء تلك الفترة بمراحل مختلفة اتخذت فيها مجموعة

من المبادرات كانت منسجمة عموما مـع سياسة الأممية الشيوعية والحزب الشيوعي الفرنسي.

وهذا الانتماء لحركة عالمية سيمكنها من أن تكون سبّاقة لطوح العديد من القضايا مثـل الاستقلال الوطني والانفصال عن الامبراطـورية الاستعمارية الفرنسية وأهميـة المسألة الاجتماعية والنقابية... لكن هـذا الارتباط ستكون له أيضـا سلبيّات، فمواقف الاممية الشيـوعية ستحددها بـداية من النصف الثـاني للثلاثينات منطلقـات أوروبيـة لمْ تكن لتـوافق بـالضرورة المهمات الوطنية المطروحة على الساحة التونسية.

إن مسايرة الحركـة الشيوعية التونسيـة في فترة ما بين 1919 و1943 تطرح كأنمـوذج لدراسـة إشكالية العـلاقة بين الحركة الشيـوعية العـالمية والحركات الـوطنية التحـريريـة التي برزت في الـدول التي عرفـت الهيمنة الاستعمارية للدول الأوروبية الرأسمالية.

لقد تطـورت هذه العلاقـة وسط مجموعـة من التعقيدات فرضهـا ظهور الحركة الشيـوعية في بلـدان تعيش السيطرة الاجنبية، حيـث تصبح المسألة الوطنية، القضية الاساسية التي تتمحور حولها كل المهمات الأخرى.

سعى المؤلف لابـراز العوامل التي حـالت دون تبلـور التيار «الـوطني» داخل الحركة الشيـوعية التونسيـة في تلك الفترة ولعل أبرزهـا المرحلة التي كانت تمر بها البلاد التونسية آنـذاك وهي فترة التحرر الوطني من الهيمنة الأجنبية، ففي هذه الحقبة التـاريخية تبرز بقوة عوامل التجميع والبحث عن عناصر الوحـدة الوطنية أمام المستعمـر الأجنبي وهو ما يسـاعد على ظهور الحركات «القومية» أكثر من الحركات الاجتماعية والتعبيرات الطبقية...

ورغم هذه الحواجـز والعوائق يؤكـد المؤلف أنه كـان للحركة الشيـوعية بتونس مساهمتها في التصدي للحضور الاستعماري وكانت موجودة ـ ولو بـدور متواضـع ــ في كل المعـارك ضد المستعمـر كما أنها أثرت في الحركـة الوطنية وفي تجذيـرها وخاصة في إعطـاء المسألة الاجتماعية مكـانة متميزة رغم طغيـان القضية الـوطنيـة. ولا أدل على ذلك بـروز خلال فترة مـا بين الحربين أول تجربة نقـابية وطنية بقيـادة محمد علي الحامي والتي ستمثل مرجعا لكل الحركات التي ستظهر في المراحل اللاحقة.

يعد هذا الكتاب وثيقة تاريخية هـامة ودراسة شاملة والأولى من نوعها قد يجد فيها القارىء إجابة عن بعض تساؤلات خامرته في حقبة هامة تمثل مشروعا لاعادة قراءة تاريخ الحركة الوطنية التونسية.

تقديم محمد صالح القادري
كلية الآداب بمنوبة